الإسلام في أفريقيا

وواقع المسيحية والديانة التقليدية

الدكتورة

حوريه توفيق مجاهد

الناشر



مكتبة الأنجلو المصرية

الإسلام في إفريقيا
وواقع المسيحية والديانة التقليدية

الإســـلام فى إفريقيـــا
وواقع المسيحية والديانة التقليدية

دكتورة

حورية توفيق مجاهد

رئيس قسم العلوم السياسية سابقاً
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
جامعة القاهرة

٢٠٠٢



مكتبة الأنجلو المصرية

"يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم
شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"

صدق الله العظيم

(الحجرات: ١٣)

إلى

زوجي ...

مقدمة

يأتي هذا المؤلف، على الرغم من أنه تأخر لسنوات عديدة تطلبها إعداده، في وقت يطرح فيه الإسلام نفسه بشدة على الساحة الدولية وعلى الاهتمام العالمي والتيارات الفكرية والعلمية المختلفة التي تتناوله والتي يتميز معظمها في الغرب بعدم الموضوعية لعدم المعرفة الحقة بجوهر الإسلام.

فالهدف الأساسي هو معرفة الآخر حتى يمكن الحكم بموضوعية على العلاقة بين الأديان وبين من يدين بها. وحتى لا ينتهي الأمر إلى أحكام جزافية بأن هناك صداماً محتوماً بين الحضارات أو بين الأديان، أي بين "الأنا" و"الآخر"، كما صورتها الكتابات المعاصرة التي ذاع صيتها وعلى رأسها كتابات هنتنجتون[١] في تأكيده على أن الصدام الحتمي هو بين الإسلام والحضارة الغربية بعد انهيار الاتحاد السوفيتي. أو الحكم بنفي "الآخر" على أساس أنه لم تعد هناك حضارة بديلة أو منافسة لليبرالية الغربية التي يتصور البعض أنها سادت العالم انطلاقاً من حكمهم على وجود مؤسساتها وليس على فاعلية تلك المؤسسات مثل ما انتهى إليه فوكوياما[٢] في التصور بأن نهاية التاريخ قد تحققت بسيادة الليبرالية الغربية. مع إغفال الحضارات والقيم الأخرى وعلى رأسها الإسلام الذي صوره بأنه أضعف من أن يمثل تحدياً لليبرالية الغربية.

---

(١) صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٧.

(٢) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ: وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.

وإذا كان انتقاد هنتنجتون للإسلام يرجع في جزء منه إلى استخدام المسلمين صيغة "نحن" و"هم" في الحديث، فالرد عليه أن اختلاف الضمير ناتج عن الاختلاف في الهوية ولا يشير إلى حالة من الصدام بين الحضارتين، الأمر الذي يشترك فيه غير المسلمين. فالعبرة ليست بوجود الأنا والآخر، ولكن الأهم هو طبيعة العلاقة وما لكل من حقوق يقرها الآخر في ضوء قبول الجميع للجميع، بدلاً من نظرة بعض المفكرين الغربيين من حرب الجميع ضد الجميع والتي صورها هوبز في حالة الطبيعة الأولى على أنها تكون نهاية الجميع(١).

وعليه فالهدف الأساسي من وراء هذا المؤلف هو السعي لمعرفة الذات ومعرفة الآخر معرفة موضوعية على أمل تحقيق مزيد من التواصل الحضاري القائم على أساس من التفهم بدلاً من الصراع الحضاري المزعوم على أساس من التعصب وعدم المعرفة.

ومن الناحية التطبيقية يسعى المؤلف إلى إلقاء الضوء على الوضع الديني في إفريقيا في الوقت الذي تشهد فيه إفريقيا وضعاً في ظل التغيرات الدولية يتطلب أن تؤكد فيه هويتها خاصة بعد ما لحقها في ظل الوضع الدولي الجديد من تهميش والحاجة من جديد لتأكيد الذات(٢). وذلك انطلاقاً من أن الدين وعلاقته بالمجتمع في كافة أبعاده أصبح من الموضوعات التي تحتل مكانة خاصة تطرح نفسها على دارسي العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية عامة سواء في الغرب أو في غيره من المناطق إسلامية كانت أو غير إسلامية.

ولم يقتصر الاهتمام بالدين على المتخصصين في هذا المجال بل تعداه إلى مجال الفلسفة التي ظلت على اختلاف مدارسها في العقود الماضية منشغلة بالعقل من منظور وضعي، حيث عاد الاهتمام بالدين مع مطلع الألفية الثالثة

---

(١) لمزيد من المعلومات: Thomas Hobbes, Leviathan, Oakeshott (ed.), New York: Collier Books, 1962, pp. 99- 123.

د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩، ص ص ٣٦٤- ٣٦٨.

(٢) الأمر الذي صوره البعض على أنه قد أخذ من إفريقيا خصائصها الإنسانية: "De-Humanization of Africa" ووضعها في مصاف العالم الرابع مع إخضاعها للتفرقة العنصرية التقنية العالمية. مما يحتم الاعتماد على الذات وتأكيد الهوية.

Manuel Castels, The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. 3: End of Millennium, Oxford: Blackwell, 1998, pp. 82- 83, and Vol. II: The Power of Identity, Oxford: Blackwell, 1997, pp. 11-12.

ليشغل اهتمام العقل الفلسفي الذي أدرك العلاقة التفاعلية بين الدين والعقل ومكانته المركزية في التحليل، على خلاف ما افترضته فلسفات الحداثة من أنه قائم على علاقة تناقض وتنافر وإقصاء. ومن ثم فإن الكتابات الغربية تشهد تحولا في النظرة المفترضة المتوارثة لربط التحديث والتحول الديمقراطي والتنمية الاقتصادية بالعلمنة(١).

وقد سعى علي مزروعي(٢)، كمفكر إفريقي مسلم يعيش في الولايات المتحدة الأمريكية، إلى بلورة رأي يسعى إلى إيجاد مكان لإفريقيا تحت الشمس مع التأكيد على دور الحضارة الإسلامية، بمناداته بأن لإفريقيا دورا مهما يمكنها أن تلعبه كهمزة وصل بين الدول الغربية المسيحية والدول العربية الإسلامية بحكم أنها من الناحية الجغرافية واقعة بين الاثنين ومن ناحية الوضع الديني يتعايش فيها الدينان، في ظل أغلبية مسلمة. أي أنه ينادي بالتواصل الحضاري و"التزاوج بين الحضارات" بدلا من التصادم بينها مع دور محوري لإفريقيا.

ولقد جاء الاهتمام بموضوع مؤلفنا هذا والربط بين انتشار الإسلام والمسيحية والديانة التقليدية في إفريقيا منذ نحو ربع قرن من الزمان حيث أطلعت على تقدير مفاده أن من كل عشرة يتركون الديانة التقليدية ويدخلون أحد الأديان السماوية، تسعة يدخلون الإسلام وواحد يدخل المسيحية. وكانت هناك دائما علامة استفهام كبيرة يطرحها وما زال يطرحها المفكرون الغربيون خاصة منذ أواخر القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين حول: لماذا الإسلام في إفريقيا على الرغم من كل ما يبذل على التبشير المسيحي؟ ومن ثم فقد ركزنا على دراسة الواقع الديني في إفريقيا وكان الاهتمام منصبا على تحليل ما يدور حول ماذا وكيف ولماذا؟ وليس ما يدور أساسا حول متى وأين؟ وإن كنا لم نغفل ذلك من تناولنا في التمهيد للموضوع.

فالوضع في مجال الأديان في إفريقيا هو التباري بين المسيحية والإسلام في اكتساب أتباع لكل منهما من بين الإفريقيين الذين يدينون بالديانة التقليدية الإفريقية والتي تلي نسبتهم نسبة المسلمين في إفريقيا عامة.

---

(1) Hent de Vries, Philosophy and the Turn to Religion, Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1999, pp. 1- 31.

(٢) علي مزروعي، قضايا فكرية: إفريقيا والإسلام والغرب، ترجمة صبحي قنصوة وآخرين، سلسلة دراسات إفريقية ٤، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الإفريقي، ١٩٩٨.

وفي هذا المجال من الطبيعي أن يثار التساؤل حول وضع اليهودية ومدى انتشارها في إفريقيا وعدم دخولها في التنافس مع الإسلام والمسيحية في كسب أتباع جدد ممن يدينون بالديانة التقليدية على الرغم من أنها أقدم الديانات السماوية.

فاليهودية على الرغم من أنها دين سماوي، إلا أنها ليست دين رسالة[1] أو عالمية الدعوة على خلاف كل من الإسلام والمسيحية، التي تقوم أساسا على السعي الدائم لنشر دعوتها، بينما تقوم اليهودية على أساس بيولوجي من نسب الأم لمن تجري في عروقهم دماء يهودية فقط. ومن ثم فإنها أساسا لا تنشد نشر دعوة، بل المحافظة على المحدودية، في إطار النظر لأنفسهم على أنهم شعب الله المختار. وعدد اليهود في القارة الإفريقية محدود للغاية، حيث يبلغ عددهم ٨٩٨٠٠ يهودي، منهم ٨٠ ألفا في جنوب إفريقيا وحدها من المستوطنين، ممن جاءوا من أوروبا الشرقية في أثر الحرب العالمية الثانية فرارا من الاضطهاد الديني. وانتموا إلى الأقلية البيضاء المستوطنة اجتماعيا، وتميزوا بالسيطرة الاقتصادية على عديد من الصناعات كالماس والسينما والبطاطس وغيرها. أما بقية إفريقيا فيبلغ عدد اليهود بها ٩٨٠٠ يهودي فقط[2].

ويقوم هذا المؤلف على فرضية أساسية قوامها: "**إن الإسلام ينتشر في إفريقيا بقوة دفع ذاتية يزكيها بطريقة غير مباشرة واقع كل من المسيحية والديانة التقليدية**".

وقد تختلف الإحصاءات والتقديرات ومصادرها ومدى توافرها أو دقتها، إلا إن هناك اتجاها عاما على أن الإسلام منتشر ويزداد انتشارا في إفريقيا

---

(١) ودين الرسالة هو الدين "الذي يسمو فيه نشر الحق، وهداية الكفار إلى واجب مقدس، على يد مؤسس الدين أو خلفائه من بعده.. إنها روح الحق في قلوب المؤمنين، التي لا تستقر حتى تتجلى في الفكر والقول والعمل، ولا تقنع حتى تؤدي رسالتها إلى كل نفس إنسانية، وتعترف أفراد الجماعة الإنسانية بما تعتقد أنه حق". سير توماس. و. أرنولد، الدعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ترجمة وتعليق د. حسن إبراهيم حسن وآخرين، الطبعة الثانية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٧، ص٢٥.
ويفرق أرنولد بين الدين المختص برسالة (البونية والمسيحية والإسلام)، والدين غير المختص (اليهودية، البراهمية، والزرادشية).

(٢) منهم في : المغرب (٥٨٠٠) وتونس (١٥٠٠) وزيمبابوي (٨٠٠) وفي كينيا (٤٠٠) والكونغو الديمقراطية (٣٠٠) ومصر (٢٠٠) وكل من إثيوبيا (الفلاشا) وبوتسوانا وناميبيا ونيجيريا (١٠٠). مع ٤٠٠ آخرين منهم في شمال إفريقيا (١٠٠) وبقية القارة (٣٠٠).
"Jewish Population: 2000", http://sites.huji.ac.il/jcj/dmgworldjpop.html, 7/2/2002.

أكثر من أي ديانة أخرى، الأمر الذي يمثل ظاهرة هامة. وقد تكون البداية الموضوعية هي التعرف على مدى انتشاره وأين ومتى بدأ هذا الانتشار.

إفريقيا قارة الإسلام:

إن إفريقيا التي أطلق عليها الأوروبيون ولسنوات عديدة اسم "القارة السوداء" و"القارة المظلمة" ــ بسبب الجهل العالمي بحقيقة ما يجري داخلها ــ أصبحت تعرف حاليا باسم "قارة التغيير"، وذلك بفعل عوامل التغيير السريع في القارة واستقلال دولها تباعا منذ منتصف الخمسينيات من القرن العشرين، الأمر الذي يعتبر من أهم الظواهر في العصر الحديث. كما ينظر إليها البعض على الرغم من كل المشكلات المحيطة على أنها "قارة المستقبل".

أما في مجال دراسة الأديان في القارة، فكثيرا ما أصبح يشار لإفريقيا باسم "قارة الإسلام" على أساس أنها القارة الوحيدة التي يضم الإسلام أكثر من نصف سكانها(١).

وعليه، فالثقل النسبي للمسلمين من الناحية العددية بالنسبة إلى مجموع السكان في إفريقيا أكثر منه في أية قارة سواها. ولا يعني هذا أن عدد المسلمين بها ــ وهو نحو ٤٢٦ مليونا في عام ١٩٩٦ ــ أكثر من مثيله في غيرها من القارات، ونخص بالذكر آسيا التي تضم نحو ١٠٢٣ مليون نسمة يمثلون نحو ٦٩% من مسلمي العالم، وهي بالتالي تحتل مركز الثقل العددي للمسلمين في العالم، ومع ذلك فإن نسبة المسلمين في آسيا لمجموع سكانها لا تزيد عن ٣٠%. أي أن الثقل النسبي للمسلمين في آسيا أقل كثيرا منه في إفريقيا(٢)، (وذلك على أساس النسبة العددية للمسلمين لمجموع السكان في كل منهما).

---

(١) انظر: سيد عبد المجيد بكر، الأقليات المسلمة في إفريقيا، دعوة الحق، مكة المكرمة، رابطة العالم الإسلامي، الجزء الثاني، ص ٣٣٦. حيث يذكر أن النسبة المئوية للمسلمين في إفريقيا هي ٥١,٧%، وأن عدد المسلمين ٠٠٠ ٤٥٤ ٢٤١ مليونا من مجموع سكان إفريقيا البالغ ٥٠٠ ٩٧٨ ٤٦٦ مليونا. وفي آخر تقدير

(2) http://Islamic-web.com/begum/population.htm, 5/2/2002, & CIA, http://www.odci.gov/, 5/2/2002,

أنظر أيضا لتقديرات أسبق: د. جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧١.

من ناحية أخرى، فإن الظاهرة التي تحير الباحثين الغربيين والتي بحثت في مؤتمرات التبشير المسيحي منذ ١٩٠١ وما تلاها من مؤتمرات، هي الانتشار السريع للإسلام في القارة الإفريقية: على أساس أن الإسلام ليس فقط منتشرا – واستطاع أن يستقطب ما يزيد على مائة وخمسين مليون نسمة في إفريقيا ممثلين نحو نصف السكان[1] ـــ ولكنه أيضا سريع الانتشار ويمثل قوة ديناميكية زاحفة، وذلك بتغلغله السريع في المناطق التي ما زالت تنتشر بها الديانات التقليدية والتي يكرس التبشير المسيحي جهوده فيها.

فالقارة الإفريقية تمثل أيضا المستقبل بالنسبة للإسلام وليس فقط الحاضر. فالظاهرة الجديرة بالتسجيل التي تسود هذه القارة وتجعلها جديرة باسم "قارة الإسلام" هي الزيادة السريعة والمطردة للمسلمين بها، فالإسلام يمثل بالقارة قوة زاحفة من الشمال إلى الجنوب بصورة لا يعرفها أي دين آخر في العصر الحالي سواه كما لا يعرفها الإسلام نفسه حاليا في أية قارة أخرى. فقد تراجع الإسلام في أوروبا ـــ التي لا يزيد عدد المسلمين بها عن ٢٠ مليونا بما فيها الاتحاد السوفيتي، كما تقلص بالمثل في شمال آسيا، أما في جنوب تلك القارة فهو لا يزداد أكثر من الزيادة الطبيعية.

ولقد قدر عدد المسلمين في إفريقيا في عام ١٩٣١ بنحو ٤٠ مليون نسمة، بينما قدر بعدها بعشرين عاما في عام ١٩٥١ بنحو ٨٥ – ٩٠ مليونا، (أي أن عدد المسلمين تزايد بأكثر من الضعف في عشرين عاما)، بينما يقدر عددهم بعدها بربع قرن بنحو ١٥٠ مليونا، وتلك الزيادة المطردة من الواضح أنها تزيد عن معدل النمو الطبيعي (٢,٥%) حيث تصل نسبتها إلى ٦,٨٧% سنويا في المتوسط وهو يزيد عن ضعف متوسط معدل صافي النمو في إفريقيا.

وهذه الزيادة العددية وإن كانت هامة إلا أن الزيادة النسبية أكثر أهمية، ففي هذه القارة ـــ كما أثبتت ذلك الدراسات في الدول الغربية في أوائل الستينيات ـــ قدر أن من بين كل عشرة أفراد يعتنقون دينا سماويا عالميا، تسعة منهم يعتنقون الإسلام وواحد يعتنق المسيحية. أي أن الإقبال على الدخول في الدين الإسلامي من جانب من يتبعون الديانات الإفريقية التقليدية

(1) African Encyclopedia, London: Oxford University Press, 1974, p.276.

المتوارثة يعتبر إقبالا ملحوظا يشد الانتباه. ونفس النسبة ترددت في أكثر من مصدر[1].

إلا أن القول بأن إفريقيا "قارة الإسلام" وأن الإسلام انتشر بها كما أنه مستمر في الانتشار المطرد لا يعني أنه منتشر وبنفس النسبة في كل أجزاء هذه القارة الواسعة التي تصل مساحتها إلى نحو ٣٠,٣٣٠ مليون كيلو متر مربع؛ مكونة كتلة أرضية تزيد على مساحة الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية والشرقية والصين مجتمعة، فيما يمثل نحو خمس مساحة العالم، وتضم ٥٤ دولة مستقلة في أول يناير ٢٠٠٢ تمثل نحو ثلث دول العالم الذي يبلغ ١٩٤ دولة.

حقيقة أن الإسلام قد وصل إلى كافة أجزاء القارة: فما من دولة إلا ويوجد بها مسلمون إما كأكثرية أو كأقلية قوية، أو حتى كأقلية ضئيلة، ولكن هناك مناطق يسودها الإسلام وهي تلك الواقعة شمال خط ١٠ شمالا الذي يطلق عليه البعض اسم "**خط الإسلام**" كما أنها تتمثل أيضا في منطقة القرن الإفريقي – منطقة الصومال وبعض الأجزاء المجاورة في إثيوبيا وكينيا وكذلك في المناطق الساحلية في شرق إفريقيا.

وعلى العموم فيمكننا تبويب الدول الإفريقية من حيث درجة انتشار الإسلام فيها على النحو التالي:

(1) James Kritzeck & W.H. Lewis (eds.), Islam in Africa, New York, Van Nostrand-Renhold Co., 1969, p. 2.

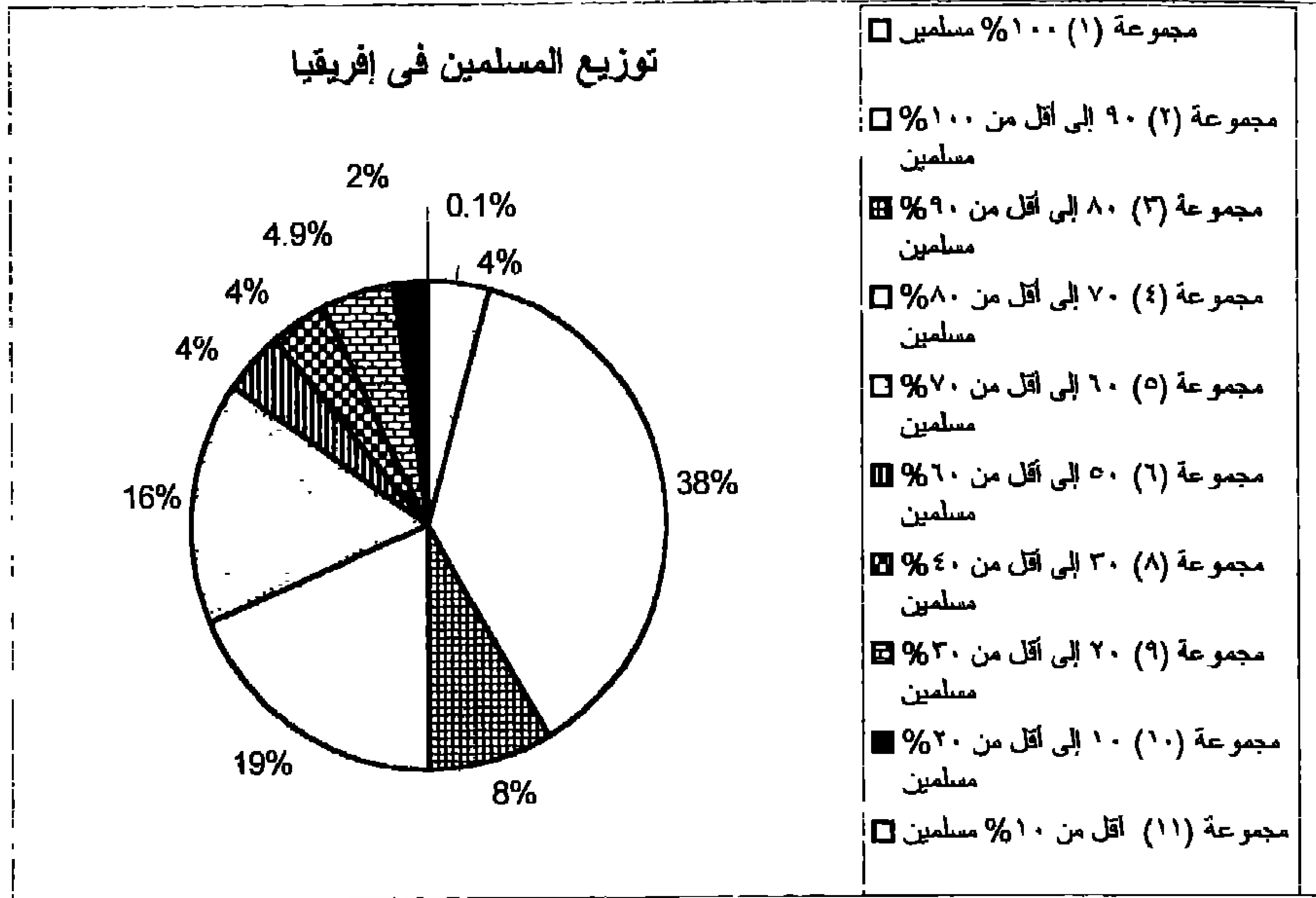
الإسلام في إفريقيا(١)

مجموعة الدول	عدد الدول	نسبة المسلمين لمجموع السكان في الدولة	نسبتهم إلى مجموع المسلمين في إفريقيا
الصحراء الغربية والصومال وليبيا وموريتانيا.	٤	١٠٠	٤
المغرب وتونس والسنغال وغينيا وجيبوتي ومصر والنيجر وجامبيا ومالي والجزائر.	١٠	٩٠ – ١٠٠	٣٨
جزر القمر والسودان وتشاد وإريتريا.	٤	٨٠ – ٩٠	٨
نيجيريا وغينيا بيساو.	٢	٧٠ – ٨٠	١٩
إثيوبيا وتنزانيا وسيراليون وكوت ديفوار.	٤	٦٠ – ٧٠	١٦
إفريقيا الوسطى وتوجو والكاميرون وبوركينافاسو.	٤	٥٠ – ٦٠	٤
لا يوجد	———	٤٠ – ٥٠	———
أوغندا وملاوي وغانا وليبيريا.	٤	٣٠ – ٤٠	٤
كينيا وموزمبيق وأنجولا وغينيا الاستوائية وبوروندي ومدغشقر.	٦	٢٠ – ٣٠	٤,٩
موريشيوس والكونغو وبنين وزامبيا وزيمبابوي والكونغو الديمقراطية (زائير) وسوازيلاند وليسوتو.	٨	١٠ – ٢٠	٢
بوتسوانا وناميبيا وجنوب إفريقيا والجابون ورواندا.	٥	(أقل من ١٠%)	٠,١

والشكل البياني التالي يوضح نسبة توزيع المسلمين كما وردت في الجدول.

---

(١) قمنا بإعداد الجدول وتبويب الدول بناء على بيانات كل دولة من المصدر التالي:
http://Islamicweb.com/begm/population.htm, 10/3/2002.
وعن بيان مفصل لكل دولة أنظر ملحق رقم (١).
ولمزيد من المعلومات عن بيانات سابقة على هذا التاريخ، أنظر: المؤتمر السابع لوزراء الخارجية الإسلامي باستنبول من ١١ – ١٧ جماد الأول ١٣٩٦ الموافق ١٠ – ١٨ مايو ١٩٧٦، "حول أوضاع الأقليات الإسلامية في العالم"، المؤتمر الإسلامي – جدة، وثيقة IS/CM/DC ص ١ – ١٧، انظر أيضا: سيد عبد المجيد بكر، مرجع سابق.



هذه النسب وإن دلتنا على اتجاه عام لتوزيع المسلمين ــ وهذا ما نستهدفه ــ إلا أننا نلاحظ أنه في مجال بحث مدى انتشار الإسلام في القارة الإفريقية بالذات يجب الأخذ في الاعتبار ببعض التحفظات: على رأسها أنه لا توجد هناك إحصاءات دقيقة في هذا الشأن وكافة الأرقام إن وجدت يجب أخذها بتحفظ ومن الطبيعي أن يلاحظ وجود تناقض بين المصادر المختلفة في الأرقام المتعلقة بالمسلمين خاصة، والأديان عامة.

وهذا يبرر من ناحية أخرى بأن الدول النامية بصفة عامة لا تعرف الإحصاءات الدقيقة فالأرقام تبني في الغالب على التقديرات وتبدو وحدة هذه المشكلة في الدول الإفريقية على وجه الخصوص. والتقديرات بدورها خاصة في مجال الأديان يتدخل فيها الكثير من الاعتبارات السياسية وغير الموضوعية. فهناك من القبائل والعائلات من يبالغ في الأعداد إبرازا للأهمية النسبية المرتبطة بالعدد والتباهي به، أو قد يكون من المبالغة بالنقص خوفا من التجنيد، أو فرض ضريبة رؤوس، أو حتى الخوف من الحسد.

ويلاحظ عامة أن الدول المستعمرة السابقة لم تعط صورة صحيحة عن توزيع الأديان في القارة الإفريقية، بل حاولت في معظم الأحوال إعطاء صورة أقل عن عدد المسلمين تأكيدا لعدم أهميتهم النسبية والعكس اتبع

بالنسبة للمسيحيين، ولا ننسى الرابطة التاريخية والعضوية بين الاستعمار الغربي والتبشير المسيحي من جانب من جاءوا من تلك الدول الغربية وما زال هذا التقليد جاريا في كثير من المصادر الغربية بعد الاستقلال. ومن جانب آخر، فكثير من بيانات الإرساليات التبشيرية والكنائس العالمية مبالغ فيها من حيث زيادة عدد المسلمين حتى يمكنها إبراز مدى جهودها وضرورة دعمها في مواجهة خطر الإسلام في رأيها، ونفس الفكرة تنطبق على تقديرات المصادر الإسلامية عامة.

وبنفس المثل فإن الدول المستقلة إذا كانت مسلمة يحرص زعماؤها على التقليل من أعداد غير المسلمين تأكيدا لعدم أهميتهم النسبية، أما إذا كان المسلمون يمثلون أقلية في الدولة فهناك محاولات لإظهارهم بصورة أقل تأكيدا لضعفهم النسبي. ومن ثم فمن البديهي في ضوء تلك الظروف ألا تكون هناك أرقام دقيقة بل وأن تتضارب المصادر المختلفة. يضاف إلى هذا أن الكثير من الحكومات الإفريقية – في محاولة لعدم إبراز الاختلافات الدينية والجنسية والعرقية وغيرها – تغفل في تقديراتها الدقيقة والإحصاءات – إن وجدت – توزيع السكان على تلك الأسس، مما يجعل الإحصاءات الرسمية أو التقديرات الرسمية غير متواجدة عن الأديان بالدقة اللازمة. ومما يزيد الأمر صعوبة في شأن البيانات والتقديرات في إفريقيا هو أنه عادة ما تستخدم عند المقارنة مصادر لا تتفق في سنة الأساس أو حتى تتقارب فيها مما يجعل النتائج لا تتسم أيضا بالدقة.

ومن الطبيعي أن يكون تضارب الأرقام أكثر وضوحا في الدول التي يلعب فيها توزيع الأديان دوره في نظام الحكم: وأكثر التناقضات وضوحا في حالة دولتين رئيسيتين هما نيجيريا وأثيوبيا، حيث قد تصل نسبة الاختلاف بين المصادر إلى أكثر من ٥٠% وفي بعض الحالات تصل المبالغة بالنقصان أو الزيادة إلى حد لا يتمشى حتى مع المنطق. وقد يرجع البعض تضارب المصادر إلى الاختلاف في سنة الأساس ولكن حتى لو قارنا بين مصدرين متفقين إلى حد كبير في سنة الأساس نجد هذا الاختلاف الذي يبدو على وجه الخصوص في بعض الدول بالذات.

فبمقابلة الأرقام الواردة عن نسبة المسلمين في مرجع أجنبي صادر ١٩٧١ وهو مؤلف مندلسون[١] بمؤلف آخر عربي للدكتور حسن إبراهيم حسن[٢] الصادر في نفس الفترة تقريباً، نجد أن تلك النسبة في المصدرين على التوالي هي:

جامبيا	٨٤%	٨٤%
ليبريا	٢٠%	٢٠%
نيجيريا	٢٣%	٨٠%
نياسلاند	٩%	٩,٢%
سيراليون	١١%	١١%
تنجانيقا	١٩%	٢٠%

والاختلاف في النسب واضح تماماً في حالة نيجيريا وهو الأمر الذي يتكرر في كثير من المصادر. فمن المصادر الأحدث نجد أنه بينما ذكر في "إفريقيا جنوب الصحراء" الذي يمثل مسحاً باللغة الإنجليزية للدول الإفريقية في عدده الصادر سنة ١٩٧٥[٣]، أن عدد المسلمين في نيجيريا نحو ١٤ مليون نسمة فقط، وأنهم يمثلون نحو ٢٠% من السكان، فإنه يذكر في بيان رسمي في سنة ١٩٧٦ عن المؤتمر الإسلامي بجده أن عددهم نحو ٦٠ مليون نسمة ممثلين ٧٥% من السكان.

أما بالنسبة لإثيوبيا فإن الاختلاف بين المصادر واضح، ولكنه أقل نسبة من حالة نيجيريا حيث يصل التضارب إلى حد ١٥%، فبينما ذكر في نفس المصدر الغربي السابق ذكره مباشرة أن عدد المسلمين بها يصل إلى نحو ٥٠% من مجموع السكان[٤] يذكر مصدر المؤتمر الإسلامي السابق ذكره مباشرة بأن عددهم يزيد قليلاً عن ١٧ مليون نسمة ممثلين نحو ٦٥% من مجموع السكان.

---

(١) انظر: جاك مندلسون، الرب، والله وجوجو: الأديان في إفريقيا المعاصرة، ترجمة إبراهيم أسعد محمد، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١، ص ١٠٧.

والمؤلف كان قسيساً بإحدى الكنائس التوحيدية في بوسطن، وقام بجولة واسعة في إفريقيا.

(٢) د. حسن إبراهيم حسن، انتشار الإسلام في إفريقيا، القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٦٤.

(3) Africa South of the Sahara, 1975, London: Europe Publications Inc., 1975, see Nigeria.

(٤) ولمزيد من المعلومات عن الإحصاءات الخاصة بالإسلام في إفريقيا، انظر أيضاً:

François Constantin et Christian Coulon, "Le Développement des Relations entre l'Afrique Noire et le Monde Arabe en 1972", Année Africaine, Paris: Pédone.

وقد تختلف المصادر الإسلامية والغربية في نسبة المسلمين وغيرهم، ألا أنه بالرجوع إلى اثنين من أحدث المصادر الممثلة للاتجاهين[1]، تبين أن هناك شبه اتفاق فيما يتعلق بالدول التي يمثل المسلمون فيها ٨٥% فأكثر (والتي تمثل ٤١,١٨% من مجموع المسلمين في إفريقيا)؛ حيث تبين من المصدر الإسلامي أن متوسط نسبة المسلمين في الدولة يصل إلى ٩٤%، بينما يتضح من المصدر الغربي أن نسبتهم ٩٠% فقط.

أما بالنسبة لكل من إثيوبيا ونيجيريا في تلك المصادر الحديثة: فقد جاء في المصدر الإسلامي أن نسبة المسلمين في الأولى ٧٥%، ونسبتهم في الثانية ٦٥%، بينما جاءت نسبتهم في الأولى في المصدر الغربي ٥٠% ونسبتهم في الثانية من ٤٥- ٥٠%.

ومن ثم يبدو واضحاً أن التضارب خاصة فيما يتعلق بنيجيريا قد قل بمرور الوقت.

وفي ختام تحليل مدى انتشار الإسلام في إفريقيا يمكن استخلاص عدة نقاط أساسية:

أولاً: أن مركز ثقل الإسلام يوجد في شمال القارة وغربها وليس في شرقها على الرغم من أن شرقها أقرب للأراضي المقدسة في الجزيرة العربية حيث نشأ الإسلام وحيث كان من المنطقي أن يكون الإسلام أكثر انتشاراً نظراً للقرب الجغرافي النسبي، وللعلاقات التجارية الأقدم.

ثانياً: أن انتشار الإسلام في غرب إفريقيا لم تقف أمامه عوائق جغرافية حيث المناطق سهلية مفتوحة، وانتشر عن طريق التجارة وطرق القوافل التي كانت متنفساً لانفتاح غرب إفريقيا على العالم الخارجي الذي تمثل في ذلك الوقت في دول شمال إفريقيا. وقد انتشر الإسلام في منطقة غرب إفريقيا – خاصة منطقة السودان الغربي – وتدعم بها حيث قامت مملكات وإمبراطوريات إسلامية. أما في المنطقة الساحلية من غرب إفريقيا – منطقة خليج غينيا – فقد عرقل تغلغل الإسلام في بدء الأمر وجود الغابات الكثيفة التي لم تنتشر فيها التجارة تقليدياً، ولكن العقبة الأساسية تمثلت في وصول

(1) http://Islamic-web.com/begum/population.htm, 5/2/2002, & CIA, htpp://www.od ci.gov/, 5/2/2002.

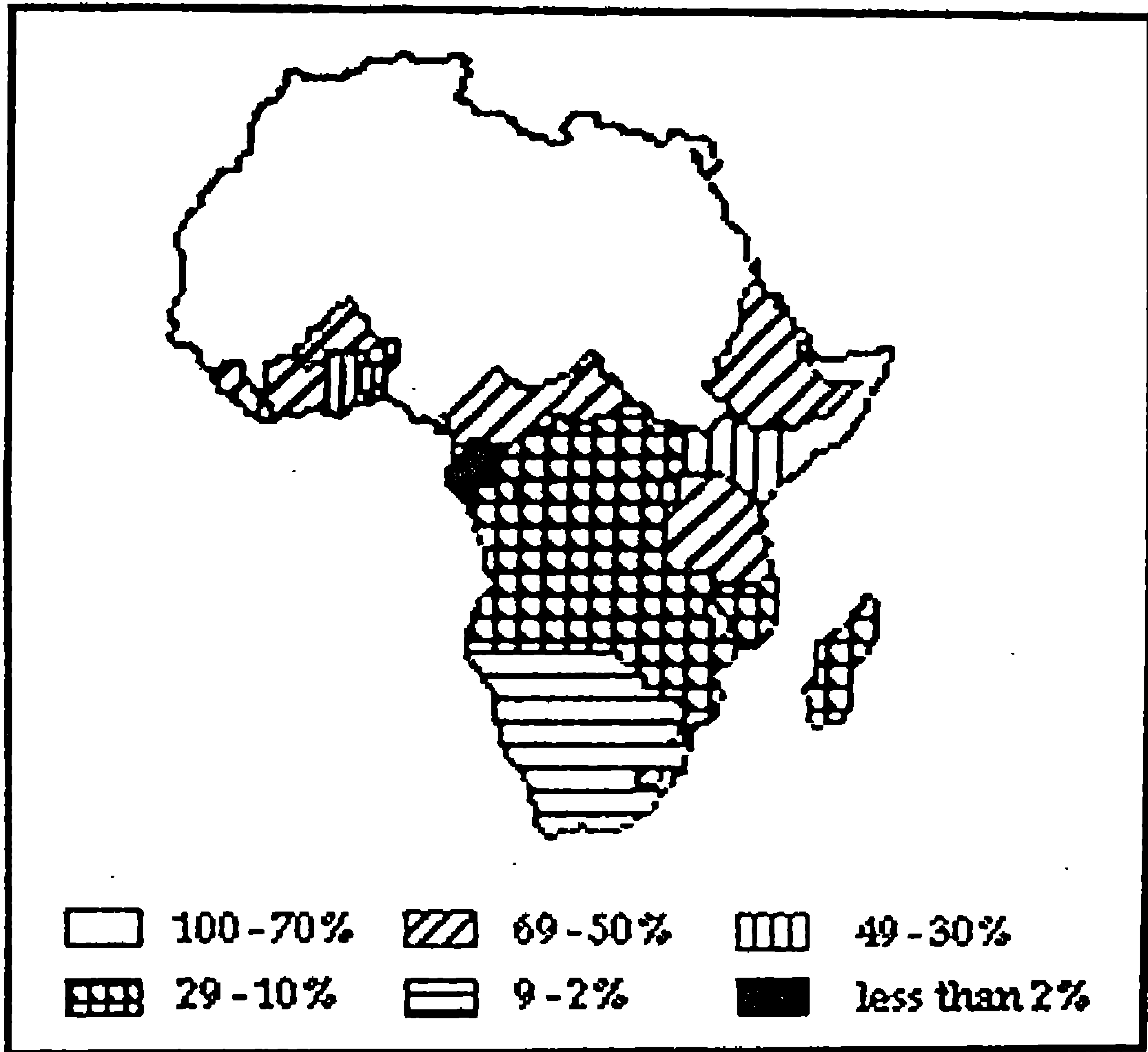
الأوروبيين واستقرار مراكزهم على المنطقة الساحلية لتجارة الرقيق ومن بعدها قيامهم بالاستعمار. فقد وقف الاستعمار الغربي ومن ثم التبشير المسيحي الذي صاحبه أمام انتشار الإسلام في المنطقة الساحلية.

ثالثاً: على العكس، فإن انتشار الإسلام في شرق إفريقيا تركز في الصومال وزنزبار (التي أصبحت جزءاً من تنزانيا فيما بعد) والمنطقة الساحلية لشرق إفريقيا. وقد وقف في طريق انتشاره: من ناحية، وجود أثيوبيا – التي عرفت باسم اكسوم في ذلك الوقت – والتي نظر إليها على أنها جزيرة مسيحية في بحر من المسلمين، بل إن من العوامل الأساسية التي دفعت بالبرتغاليين الأوائل للدوران حول إفريقيا هو محاولة الوصول إلى تلك المملكة المسيحية التي عرفوا عن طريق بعض الرهبان اليونانيين الذين كانوا في بلاط حاكمها – الذي عرف بالقديس يوحنا Prester John – عن محاولته المستميتة الوقوف أمام تغلغل الإسلام. ومن ناحية أخرى، فإن تلك المنطقة – منطقة شرق إفريقيا – جبلية وليست سهلية أي أنها جغرافياً ليست مفتوحة، وينطبق هذا الوضع على أثيوبيا (حيث توجد المرتفعات الأثيوبية) وعلى جاراتها في شرق إفريقيا (حيث يوجد جبل كلمنجارو Kilimanjaro الذي يعد واحداً من أكثر الجبال ارتفاعاً في إفريقيا حيث يبلغ ارتفاعه ١٩٣٢١ قدم). بينما المناطق الصحراوية في شمال إفريقيا والصحراء وتدرجها للساحل – ساحل الصحراء – في منطقة السودان الغربي يسرت تحرك القبائل العربية والبربرية. فضلاً عن أن خضوع المناطق الساحلية في شرق إفريقيا تحت سيطرة سلطان مسقط من جهة ثم النفوذ المصري من جهة أخرى أسهم في إثارة المخاوف من خطر التسلط العربي، وهو الأمر الذي كرسته وزكته القوى الاستعمارية في محاولة لاتباع سياستها التقليدية "فرق تسد" وفي محاولة لإضعاف النفوذ العربي. وقد استغل عمل بعض العرب في تلك المنطقة كوسطاء في تجارة الرقيق في تزكية الصورة عن التسلط العربي وبث الكراهية تجاه العرب وما ارتبط بهم. وما زال لهذه النظرة بعض آثارها السلبية حتى الوقت الحاضر.

رابعاً: أما في جنوبي القارة فقد وقف أمام انتشار الإسلام الاستعمار البرتغالي – في أنجولا وموزمبيق – وجهود التبشير الكاثوليكية المكثف التي ركز عليها في سياسته الاستعمارية. فالبرتغال عملت بقوة على تكملة جهود أثيوبيا

في مواجهة الإسلام والوقوف أمام زحفه. كما أنـــه غنـــي عـــن البيـــان أن المستوطنين الأوروبيين في جنوب القارة ــ فضلاً عن بعدها جغرافيا ــ لـــم يمكن من انتشار الإسلام في جنوب إفريقيا، ومع هذا فإنه لم يحل دون وجـود أقليات مسلمة بين الإفريقيين وقد لعبت الأقليات الهندية المسلمة دورهـــا فـــي هذا المجال.

والخريطة التالية توضح توزيع المسلمين في إفريقيا(١)..



(١) تم استخراج هذه الخريطة وإعدادها للطباعة من خريطة توزيع المسلمين في العالم من المصدر التالي:
http://Islamic-web.com/begum/population.htm, 5/2/2002.

مسالك انتشار الإسلام في إفريقيا:

والإسلام في انتشاره بالقارة الإفريقية مر بعدة مراحل وضح في أولها الدور الكبير للهجرات العربية والفتوحات الإسلامية والتوسع فيها، ولكن في المراحل التالية انتقلت الدعوة وانتشار الإسلام إلى أيدي الشعوب الإفريقية الأخرى كالبربر والزنوج خاصة السودانيين في منطقة الساحل (ساحل الصحراء).

وقد مثلت مصر المدخل الشرقي للقارة الذي جاء عبره الإسلام للقارة خاصة غربها، كما سبق أن جاءت المسيحية من قبل في القرن الأول الميلادي: فقد دخل الإسلام مصر (العريش) في سنة ٦٣٧م. حيث جاء عن طريق سيناء وبرزخ السويس ومنه تدفقت الجماعات الإسلامية وتسربت القبائل العربية وعلى رأسها بني هلال إلى شمال إفريقيا، ومنها توجه للقارة: وسلك عدة مسالك[1] أو طرق:

(١) طريق شمال إفريقيا:

مصر وبرقة وطرابلس وتونس والجزائر والمغرب وبلاد السوس (السوسي) الأقصى إلى مصب السنغال. (وقد مثل هذا انتقال هجرات عربية إسلامية إلى شمال إفريقيا)، ويتبع هذا الطريق طريق بحري بعد نمو البحرية الإسلامية: من ثغور الشام ومصر إلى ثغور المغرب الأقصى (مراكش).

(٢) طريق بمحاذاة المحيط حتى حوض النيجر وغربي إفريقيا:

وهو يعتبر امتدادا للمسلك الأول ويمتد إلى مصب نهر السنغال ويتجه نحو السودان الغربي. (ويمثل انتقال البربر الذين حملوا الإسلام إلى تلك المناطق ويبدو فيها بوضوح جهود المرابطين والموحدين).

(٣) طريق القوافل:

وهي أصلا طرق تجارة كانت موجودة قبل الإسلام بمئات السنين وعمرها القرطاجينيون، والفينيقيون، والرومان، وهي متعددة وتمتد من شمال إفريقيا متجهة نحو الجنوب إلى غرب إفريقيا، وذلك عبر الصحراء الكبرى مع المرور بالواحات الموجودة. وطرق القوافل هذه كمسالك لانتشار الإسلام – عن طريق التجارة – ملأت فراغ الدائرة التي طوقت بمسلكي الإسلام

---

(١) انظر: د. حسن إبراهيم حسن، مرجع سابق، ص ٣٦. ولمزيد من المعلومات انظر: د. عبد الفتاح مقلد الغنيمي، حركة المد الإسلامي في غربي إفريقيا، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٥، ص ص ١١- ٣٦.

المذكورين آنفا. وذلك عن طريق الربط الرأسي بين شمال القـــارة ووســـطها وغربها بأهم طرق القوافل هذه.

(٤) طريق صحراوي:

يبدأ من أسيوط مارا بواحات مصر الغربية ثم بجنوب بـــلاد المغـــرب حتى يصل إلى أواسط إفريقيا قرب غربها (في اتجاه غربها) (ويلتقـــي عنـــد نهاية ما انتهى إليه المسلك الثاني: مكونين ما يمثل إطـــارا أو دائـــرة تحيـــط بالسودان الغربي وتضم منطقة غرب إفريقيا ولكنه لا يصل إلى سواحلها فـــي ساحل غينيا في المنطقة الاستوائية.

(٥) طريق وادي النيل عبر الصحراء الشرقية إلى بلاد النوبة ودنقلة شمال السودان:

طريق عبر الصحراء الشرقية ووادي النيل إلـــى بـــلاد النوبـــة وشـــمال السودان. وقد حاول العرب المسلمون في عهد الخليفة عمر بن الخطاب فتـــح بلاد النوبة، ومعروفة محاولات القائد العربي عقبة بن نافع.

هذا وقد كانت مصر هي نقطة الانطلاق في كافـــة المســـالك المذكـــورة، وبالإضافة إلى ذلك كان هناك مسلك هام وأساسي في انتشار الإســـلام فـــي شرق إفريقيا تمثل في المسلك التالي عبر البحر الأحمر.

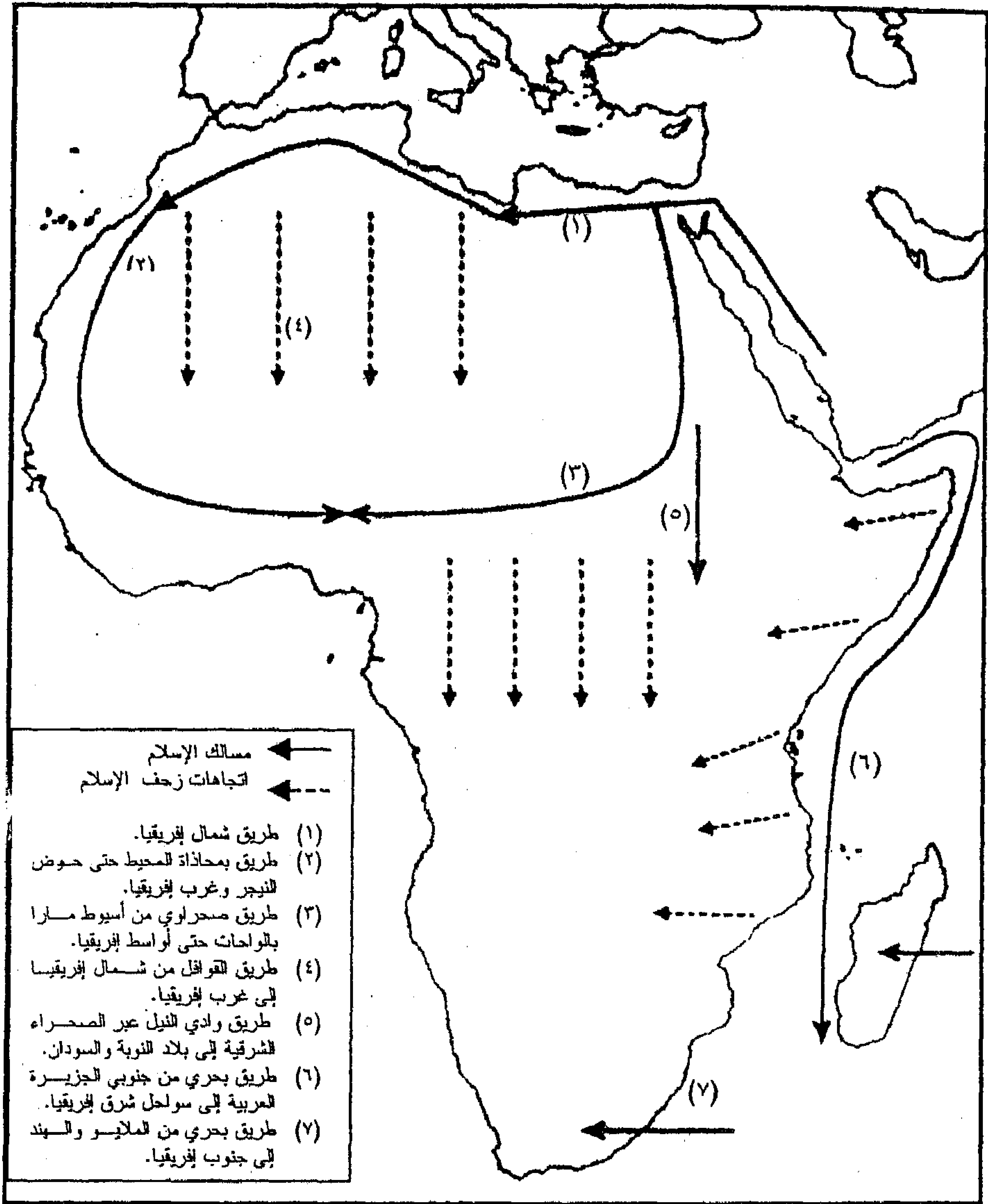
(٦) طريق بحري على مياه البحر الأحمر مـــن جنـــوب الجزيـــرة العربيـــة وخليج عدن والمحيط الهندي:

ومن هذا الطريق وصل الوعي الإسلامي عن طريق سكان جنوبي شـــبه الجزيرة العربية (اليمن، حضرموت، البحرين، الأحساء) إلى سواحل شـــرق إفريقيا: أريتريا، الصومال، زنزبار حتى جنوبي خط الاستواء. وهو طريـــق معروف منذ قديم العصور قبل ظهور الإسلام حيث تاجر العرب في ســـواحل شرق إفريقيا تقليديا. وعبر هذا الطريق البحري امتد الإسلام إلى أن وصـــل إلى مدغشقر وإلى مستعمرة الرأس في جنوب إفريقيا.

(٧) وأخيرا طريق بحري من الملايو والهند إلى جنوب إفريقيا:

وأخذ شكل موجات من المسلمين من سياسيين منفيين وتجار وعمال إلـــى جنوب إفريقيا. استوطن بعضهم بها، ومثلوا أقلية متماسكة عملت على نشـــر الإسلام في أقصى جنوب القارة.

والخريطة التالية توضح أهم الطرق التي سلكها الإسلام في القارة:



انتشار الإسلام ومراحله[1]:

يلاحظ أنه على الرغم من أن الفتوح العربية أسهمت كثيرا في انتشار الدين الإسلامي، حيث دخل الإسلام مع الجيوش العربية إلى البلاد التي تم فتحها، إلا أن الإسلام أساسا انتشر سلميا وليس بحد السيف.

فالانتشار الفعلي للإسلام في إفريقيا وزيادة معدله بدت واضحة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر في ظل الوجود الاستعماري ومؤازرته للتبشير المسيحي. ومن أهم ما يذكر في هذا الشأن أن القوة السياسية هي التي فرضت بالحرب، أما الإسلام فقد انتشر سلميا وتغلغل بين الشعوب الإفريقية.

وعلاقة الإسلام بإفريقيا ترجع إلى بداية ظهور الإسلام في الجزيرة العربية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم حيث بعث بهجرتين إلى بلاد الحبشة – أكسوم – في ذلك الوقت على أساس خوفه على متبعي الدين الإسلامي الجدد من بطش قريش، وسعيا للأمن حيث عرف عن ملك الحبشة العدل، وذلك إلى أن تقوى الدعوة الإسلامية[2].

ويفخر الإفريقيون بأن أول هجرة للمسلمين – تدعيما للإسلام – كانت لإفريقيا بالذات في العام الخامس من بعث الرسول، تلك الهجرة التي سبقت الهجرة النبوية للمدينة وتأسيس الدولة الإسلامية بها. وكان ممن هاجر إليها عثمان بن عفان وزوجه رقية بنت الرسول وجعفر بن أبي طالب والزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف، وممن أصبحن من أمهات المؤمنين أم سلمة وأم حبيبة، وقد أكرم النجاشي وفادتهم. ومما يذكر أن رسول الله قد صلى عليه صلاة الغائب عند وفاته[3].

---

(١) انظر ولمزيد من المعلومات:

J.S. Trimingham, A History of Islam In West Africa, London: Oxford Uni. Press, 1962, for the same author, "The Phases of Islamic Expansion & Islamic culture Zones in Africa", in I.M. Lewis, Islam in Tropical Africa, Bloominglon & London: International African Institute & Judiowa Uni.Press, 1980, pp. 99 – 111, & Mervyn Hiskett, The Course of Islam in Africa, Edinburgh: Edinburgh Uni. Press, 1994.

(٢) يروي ابن إسحاق: "عن أم سلمة زوج النبي أنها قالت: "لما ضاقت علينا مكة وأوذي أصحاب رسول الله وفتنوا ورأوا ما يصيبهم من البلاء والفتنة في دينهم .. قال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن بأرض الحبشة ملكا لا يظلم أحد عنده فالحقوا ببلاده حتى يجعل الله لكم فرجا ومخرجا مما أنتم فيه"، فخرجنا إليها أرسالا حتى اجتمعنا بها فنزلنا بخير دار إلى خير جار..". سيرة ابن إسحاق، القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٨م ــ ١٣٩٨هـ، ص ٢١٣.

(٣) لمزيد من المعلومات انظر: المرجع السابق، ص ص ٢١٣- ٢١٩.

ولكن يبدو أن تأثير هاتين الهجرتين كان محدودا ومحليا حيث لم ينتشر الإسلام بحق في إفريقيا عامة إلا عندما دخل القارة من بابها الشمالي الشرقي إلى مصر بصحبة الجيش العربي بقيادة عمرو بن العاص (٢٠هـ/ ٦٤٠م)[1].

ومن الملاحظ بالنسبة لانتشار الإسلام في إفريقيا أنه، وإن بدأ في أول الأمر على يد العرب النازحين من الجزيرة العربية – مثل بني هلال – إلا أن راية الإسلام حملها منهم في المرحلة التالية الإفريقيون أنفسهم في المناطق التي احتكوا فيها بهم وقاموا بالدعوة للإسلام ونشره جنوبا، والأمر ينطبق أيضا على شرق إفريقيا.

وقد لعب التجار دورا جوهريا في هذا المجال كما قامت حركات دينية، وحتى حروب دينية باسم الإسلام بزعامة إفريقيين مسلمين أصبحوا من أهم دعاته، وأقاموا دولا إسلامية على غرار الدولة الإسلامية الأولى.

وعادة ما تقسم مراحل انتشار الإسلام في إفريقيا إلى أربع مراحل[2]:

المرحلة الأولى: مرحلة كسب شمال إفريقيا:

امتدت تلك المرحلة منذ فتح مصر حتى القرن الحادي عشر. حيث مثلت مصر المدخل الرئيسي للإسلام إلى القارة الإفريقية بعد فتحها في القرن السابع الميلادي على يد عمرو بن العاص في عهد الخليفة عمر بن الخطاب على رأس جيشه العربي. حيث سار إليها بعد فتح الشام (٦٣٩م – ١٨هـ) واستطاع تخليص مصر نهائيا من البيزنطيين بعد القضاء على حكمهم في الإسكندرية (٦٤١م – ٢٠هـ) وإبرام الصلح مع المقوقس[3] ومنها إلى برقة وطرابلس لتأمين حدودها الغربية.

---

(١) عن موجز الفتوحات الإسلامية انظر: الإمام أبو محمد بن حزم، الفتوحات الإسلامية بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٨٢.

(٢) لمزيد من المعلومات حول مراحل انتشار الإسلام انظر: عبد الرحمن زكي، الإسلام والمسلمون في شرق إفريقيا، القاهرة: مطبعة يوسف، د.ت، ص ص ٨- ١٧، وعن انتشار الإسلام في غرب إفريقيا أنظر: عبد الرحمن زكي، الإسلام والمسلمون في غرب إفريقيا، القاهرة: مطبعة يوسف، د.ت. أنظر أيضا: W. S. Rycroft & M. M. Clemmer, A Factual Study of Sub- Saharan Africa, New York: Commission on Ecumenical Mission on Relations, Office of Research, The United Presbyterian Church in The U.S.A., 1962, pp. 95- 96.

(٣) د. حسين مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٧م، ص١٣٣-١٣٤.

وقد رحب أقباط مصر المعروفون باليعاقبة بالجيش الإسلامي لتخليصهم من الحكم البيزنطي وإجحافه، حيث تعرضوا للاضطهاد من جانب الملكانيين الذين أيدوا وجهة نظر الملك مرقيانوس (ملك الروم) في مجمع خلقدونية عام ٤٥١م حول الطبيعة المزدوجة للمسيح. الأمر الذي عارضه الأرثوذكس اليعاقبة (برئاسة بطرك الإسكندرية ديسقورس الذي تم نفيه) مؤكدين على الطبيعة الواحدة للمسيح[١]. وقد بلغ الاضطهاد الديني قبل فتح عمرو بن العاص لمصر مداه من جانب أصحاب السلطة البيزنطيين ورجال الدين التابعين لهم وذلك بقتل الآلاف من الأقباط، كما أدى إلى فرار الآلاف إلى الصحراء والالتجاء إلى الأديرة والمعابد حتى إن بنيامين بطريرك الأقباط نفسه هرب قبل وصول المقوقس الذي ولي على مصر عام ٦٣١ من قبل هرقل، ولم يعد إلا بعد دخول عمرو بن العاص مصر والذي لم يلق أية معارضة من الأقباط (أي المصريين حيث إن الكلمة لم يقصد بها أساسا المسيحيون)[٢] بل واجه ترحيبا ومشاركة مع جيوشه للتخلص من الحكم البيزنطي المجحف الذي تعرضوا في ظله لأقصى درجات الاضطهاد الديني الذي كرس ما سبق أن تعرضوا له على يد الرومان الوثنيين قبل اتخاذ الإمبراطورية الرومانية المسيحية كدين رسمي عام ٣٩٣م وقبل انهيارها بسنوات عام ٤١٠م[٣]. فتاريخ المسيحية في مصر قبل دخول عمرو بن العاص كان تاريخ اضطهاد ديني سواء من الرومان الوثنيين أو من أتباع المذهب الطائفي المخالف من بين المسيحيين أنفسهم. حتى أن التقويم القبطي يبدأ "بعام الشهداء" ــ ٢٨٤م ــ الذي يمثل بداية حكم الإمبراطور الروماني دقلديانوس حيث بلغ في عهده اضطهاد الأقباط مداه وقتل الآلاف منهم على يديه[٤].

---

(١) تقي الدين المقريزي، تاريخ الأقباط: المعروف بالقول الإبريزي للعلامة المقريزي، دراسة وتحقيق د. عبد المجيد دياب، القاهرة: دار الفضيلة، ١٩٩٨، ص ص ٦٩- ٧١.

(٢) "أن القبط تنسب إلى قبطيم بن مصرايم بن مصر بن حام بن نوح. وقبطيم أول من عمل العجائب بمصر وأثار بها المعادن وشق الأنهار لما ولي أرض مصر بعد أبيه مصرايم". كما قيل: "القبط من ولد قبط بن مصر بن قفط بن حام بن نوح. وبمصر هذا سميت مصر". أنظر: المرجع السابق، ص ص ١٧-١٨ وص ص ١٣-١٤.

(٣) والإمبراطورية البيزنطية أو الإمبراطورية الرومانية الشرقية مثلت الجزء الشرقي للإمبراطورية الرومانية. وقد استمرت بعد انهيار الأخيرة وكانت عاصمتها القسطنطينية (إسطانبول حاليا).

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨.

وفي هذا المجال يوضح سير توماس أرنولد النجاح السريع الذي لقيته الجيوش الإسلامية في فتح مصر ومناصرة غالبية المسيحيين المصريين لها بالعديد من المصادر بالقول[١]: "ويرجع النجاح السريع الذي أحرزه غزاة العرب، قبل كل شيء إلى ما لقوه من ترحيب الأهالي المسيحيين الذين كرهوا الحكم البيزنطي، لما عرف به من الإدارة الظالمة، ولما أضمروه من حقد مرير على علماء اللاهوت. فإن اليعاقبة الذين كانوا يكونون السواد الأعظم من السكان المسيحيين، قد عوملوا معاملة مجحفة من أتباع المذهب الأرثوذكسي التابعين للبلاط الذين ألقوا في قلوبهم بذور السخط والحنق الذين لم ينسهم عقابهم حتى اليوم"[٢].. "كان بعضهم يعذب ثم يلقي بهم في اليم، وتبع كثير منهم بطريقهم إلى المنفى لينجوا من أيدي مضطهديهم، وأخفى عدد كبير منهم عقائدهم الحقيقية".

وقد حرص عمرو بن العاص على التسامح الديني والعمل بالتعاليم الإسلامية ووفقا لمبادئ الدولة في الإسلام وتأكيدها على العدالة والمساواة بين الجميع، وإعمالا بوصية الرسول في شأن أقباط مصر: "ستفتحون مصر .. فاستوصوا بأهلها خيرا، فإن لهم ذمة ورحما"، وفي رواية "وصهرا"[٣]. وفي حديث آخر: "استوصوا بالقبط خيرا، فإنكم ستجدونهم نعم الأعوان على قتال عدوكم"[٤]، وهو ما تحقق بالفعل.

"وقد جلب الفتح الإسلامي إلى هؤلاء القبط ــ ذلك اللفظ الذي يطلق على المسيحيين من اليعاقبة في مصر ــ حياة تقوم على الحرية الدينية التي لم ينعموا بها قبل ذلك بقرن من الزمان. وقد تركهم عمرو أحرارا على أن يدفعوا الجزية، وكفل لهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية، وخلصهم بذلك من هذا التدخل المستمر الذي أنوا من عبئه الثقيل في ظل الحكم الروماني. ولم يضع عمرو يده على شيء من ممتلكات الكنائس، ولم يرتكب عملا من

---

(١) سير توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام..، مرجع سابق، ص١٢٣ – ١٢٦ (متفرقة).

(٢) "قيل إن جستنيان أمر بقتل مائتي ألف من القبط في مدينة الإسكندرية، وأن اضطهادات خلفائه حملت كثيرين على الالتجاء إلى الصحراء". المرجع السابق، ص١٢٣.

(٣) ويقصد بالرحم والصهر كون كل من هاجر أم إسماعيل ومارية أم إبراهيم ابن الرسول صلى الله عليه وسلم من مصر. الإمام أبي زكريا يحيي بن شرف النووي الدمشقي، رياض الصالحين، عمان الأردن: المكتبة الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ، ص ١٣٣.

(٤) رواه مسلم.

أعمال السلب والنهب. ويظهر أن حالة القبط في الأيام الأولى من حكم المسلمين كانت معقولة نوعا ما. وليس هنالك شاهد من الشواهد على أن ارتدادهم من دينهم القديم ودخولهم في الإسلام على نطاق واسع كان راجعا إلى اضطهاد أو ضغط يقوم على عدم التسامح من جانب حكامهم الحديثين. بل لقد تحول كثير من هؤلاء القبط إلى الإسلام قبل أن يتم الفتح، حيث كانت الإسكندرية حاضرة مصر وقتئذ لا تزال تقاوم الفاتحين، وسار كثير من القبط على نهج إخوانهم بعد ذلك بسنين قليلة".. "والحق أن كثيرا من مسيحيي مصر تركوا النصرانية بمثل هذه السهولة وتلك السرعة التي اعتنقوا بها النصرانية في مستهل القرن الرابع الميلادي".. "ومن المرجح أن تأثير المسيحية في السواد الأعظم من أهل مصر كان قليلا في القرن السابع".. "كما أن سرعة انتشار الإسلام في الأيام الأولى من الفتح العربي قد تكون راجعة إلى عجز ديانة كالديانة المسيحية وعدم صلاحيتها للبقاء أكثر من أن تكون راجعة إلى الجهود الظاهرة التي قام بها الفاتحون لجذب الأهلين إلى الإسلام. وإن الأساس اللاهوتي لبقاء اليعقوبيين طائفة منفصلة، والشعائر التي جاهدوا في سبيل الاحتفاظ بها وقتا طويلا، ودفعوا ثمنا غاليا في هذا السبيل، قد اجتمعت في عقائد كانت صيغتها أشد ما تكون غموضا وإبهاما من الناحية الميتافيزيقية". "ولا شك أن كثيرا من هؤلاء قد تحولوا وقد أخذت الحيرة منهم كل مأخذ، واستولى على نفوذهم الضجر والإعياء من ذلك الجدل السقيم الذي احتدم من حولهم، إلى عقيدة تتلخص في وحدانية الله البسيطة، ورسالة نبيه محمد. بل إننا نجد في داخل الكنيسة القبطية نفسها في عصر متأخر شواهد تنبئ عن حركة إن لم تكن إسلامية خالصة، فقد كانت على الأقل وثيقة الصلة بها، وربما ساعد عدم وجود أي نظام كنسي مستقل، يجد طريقة لإيضاحه والتعبير عنه، على زيادة عدد الذين دخلوا في الإسلام"(١).

وقد عمل عمرو بن العاص على ترك الحرية الدينية للأقباط ولا يوجد أي دليل على استخدام القهر أو سلطة الدولة في نشر الإسلام الذي انتشر بسرعة بينهم حتى قبل إتمام فتح الإسكندرية والتخلص من البيزنطيين. بل إن من أهم ما قام به هو دعم الكنيسة القبطية الأرثوذكسية في ممارسة شعائرها بل وفي عودة البطريرك بنيامين إلى كرسيه، حيث أعطاه الأمان وأرسل إلى كل

---

(١) سير توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام..، مرجع سابق، ص١٢٣ – ١٢٦ (متفرقة).

أقاليم مصر كتابا نصه: "الموضع الذي فيه بطرك النصارى القبط له العهد والأمان والسلامة من الله، فليحضر آمنا، ويدرب حال بيعته، وسياسة طائفته"[١]. وبالتالي عاد البابا بنيامين واستقبله عمرو بن العاص[٢] وأعاده إلى كرسي البطريركيه وأعطاه الحرية ليشرف على الكنائس ويرعى أحوال الأقباط الذي عاد الكثير منهم إلى المذهب الأرثوذكسي بعد أن كانوا قد تركوه خوفا من الاضطهاد البيزنطي، بل إن عمرو بن العاص أعاد بناء ما دمره هرقل من كنائس وأديرة. بل حرم على العرب امتلاك الأراضي. كما دعم الأقباط بإحلالهم محل البيزنطيين في أعمال الدولة والمناصب التي كانوا يتولونها. وأسهم في إعادة اللغة القبطية إلى الكنيسة بعد أن كانت قد حلت محلها اللاتينية.

ومن الجدير بالذكر أن الفتح الإسلامي لم يفرض الإسلام بل فرض سلطة الدولة وتبع ذلك تدريجيا انتشار الإسلام نتيجة الاعتبارات الاجتماعية (الهجرة والتزاوج والاختلاط وغيرها) بين العرب الوافدين والمصريين. حيث أخذت مصر نحو قرنين من الزمان حتى أصبحت مسلمة في القرن التاسع الميلادي ــ السادس الهجري. كما عمت حركة التعريب في ذلك القرن وتلاشت اللغة اليونانية أمام اللغة العربية[٣]

وقد كانت مصر بعد فتحها المنطلق لفتح شمال إفريقيا وهزيمة الجيوش البيزنطية ودخول البربر في شمال إفريقيا الإسلام، وامتداد الإسلام إلى السودان الغربي.

وقد حمل البربر لواء نشر الإسلام، فمن شمال إفريقيا تم فتح أسبانيا سنة ٧١١م، بقيادة طارق بن زياد وهو من البربر. كما تم نشره جنوبا.

فقد بدأ الإسلام يدخل بين قبائل البربر والعرب الصنهاجة في الصحراء الكبرى، ولكن لم ينتشر إلا بعد أن قام المرابطون بدعوتهم. والمرابطون هم جماعة من البربر المسلمين بقيادة عبد الله بن يس اتخذوا لأنفسهم مكانا في

---

(١) أنظر: المقريزي، مرجع سابق، ص ٣٢.

(٢) لمزيد من التفصيل عن هذا اللقاء انظر: إداور غالي الذهبي (دكتور)، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٩٣، ص ص١٣٣- ١٤١.

(٣) المقريزي، مرجع سابق، ص ص ٧٩- ٨٠، ٢٩- ٣٠.

جزيرة بنهر السنغال أطلقوا عليها الرباط معتزلين عن الناس وكرسوا وقتهم للعبادة والتعاليم الدينية وقد ازداد عدد الطلاب حتى وصل الألف. وسعوا بتوجيه من عبد الله بن يس لنقل العلم والدعوة للإسلام والتعاليم الدينية بين قبائلهم. ولكن لم يحققوا نجاحا ولم يستجب لدعوتهم، وعليه فقد قاد عبد الله ابن يس المرابطين في حرب دينية هاجم بموجبها القبائل المجاورة وعمل على نشر سلطته بها. وبموته سنة ١٠٥٩م لم تنته الحركة بل استمرت على يد أتباعه حيث استطاعوا نشر الإسلام في غرب إفريقيا وفرض سيطرتهم على أسبانيا.

وكما كانت مصر منطلقا لانتشار الإسلام غربا في شمال إفريقيا ومنها إلى جنوب الصحراء، كانت أيضا نقطة الارتكاز لانتشاره جنوبا إلى السودان والنوبة. وإذا كانت المسيحية قد تقلصت سريعا في مصر التي أصبحت الغالبية العظمى لسكانها منذ الفتح الإسلامي مسلمين وإن ظل بها نسبة متماسكة من المسيحيين اندمجت مع المسلمين في نسيج المجتمع المصري، فإن السودان قد استمر الصراع به خاصة في منطقة النوبة(١).

وكان معظم أهل النوبة قد ظل على وثنيته حتى الفتح الإسلامي، حيث كان لهم تاريخهم في مقاومة المسيحية. ففي ظل الحكم الروماني تعددت غاراتهم على الأراضي المصرية ومعاونتهم للمصريين ضد الرومان الذين لم يكن أمامهم إلا الاعتراف بمعتقداتهم الدينية أو بمنح زعمائهم إقطاعيات في مصر مع التركيز على إغرائهم لاعتناق المسيحية. فتقبلها بعضهم، وقد شجع الرومان هؤلاء على مقاتلة إخوانهم لفرض اعتناقهم للمسيحية بالقوة وتحويل معابدهم إلى كنائس. حتى جاء الفتح الإسلامي فأجبرهم الخليفة عثمان بن عفان على وقف غاراتهم وتأمين الحدود وتيسير وصول الدعوة الإسلامية لهم وضمان انتظام التجارة التي تمر لمصر عن طريقهم(٢). إلا أنه لم يجبرهم على الدخول في الإسلام؛ ومن ثم تأخر دخولهم فيه حتى القرن الرابع عشر.

---

(١) تقع النوبة جنوب مصر، وتضم ثلاثة أقاليم رئيسية وهي النوبة السفلي وتشمل المنطقة من الشلال الأول شمالا حتى وادي حلفا جنوبا، والنوبة الوسطى بين وادي حلفا شمالا ودنقلة جنوبا، وإقليم النوبة الدنيا.

(٢) محمد عبد العال أحمد، النوبة والمحاولات الإسلامية لفتحها فيما بين عامي (٢٠-٣١هـ — ٦٤١-٦٥٢م)، ندوة بمعهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، ص ص١، ٦، ١٠، ١٨.

أما في شرق إفريقيا، فقد كان العرب يقومون بالتجارة قبل ظهور الإسلام. ومنذ النصف الثاني من القرن الأول الميلادي، وقد ازدادت هذه التجارة بعد ظهور الإسلام ازديادا كبيرا، وتأسس عديد من المدن على الساحل امتدادا من مدن الصومال شمالا إلى (سفالة) بموزمبيق جنوبا، ولم يتوغل العرب في داخل البلاد، بل أقاموا في الموانى والمدن الساحلية، وأخذوا يتاجرون في سلام مع أهالي المناطق الداخلية، الذين قاموا بجلب محاصيلهم وسلعهم إلى الموانى[١].

المرحلة الثانية: انتشار الإسلام في حزام السودان وشرق إفريقيا:

تتميز هذه الفترة التي تمتد من القرن الحادي عشر إلى القرن السابع عشر، بانتشار الإسلام في غرب وشرق إفريقيا. ففي غرب إفريقيا قامت الممالك والإمبراطوريات – أي الدول متسعة النطاق – التي حملت تدريجيا لواء الإسلام.

وقد كان لجهود يوسف بن تاشفين – ثاني أمراء المرابطين ومؤسس مراكش عام ١٠٦٢م التي اتخذها قاعدة مملكته – أثرها الكبير في نشر الإسلام. ودخل الإسلام مملكة غانا القديمة عن طريق البربر وتلت غانا مالي ثم صنغاي[٢] التي ازدهر في عصرها الإسلام.

أما في شرق إفريقيا، فقد شهدت هذه المرحلة ازدهار الإسلام في المنطقة الساحلية، مع تغلغله تدريجيا للداخل من خلال السواحليين، الذين طوروا ثقافة إفريقية متأثرة بالثقافة العربية الإسلامية. وفي أواخر القرن الرابع عشر الميلادي، انتشرت مآذن الإسلام على السواحل وكانت تلك المنطقة نشيطة الحركة بالتجار والمسافرين والقوافل التجارية. ومع اكتشاف الطريق البحري إلى الهند بعد اكتشاف رأس الرجاء الصالح، وامتداد النفوذ البرتغالي إلى سواحل شرق إفريقيا منذ بداية القرن ١٦، أرسلت البرتغال روادها كابرال ودي جاما وألبوكيرك ورافاسكو على التوالي[٣]، ليبسطوا نفوذ بلدهم على الساحل ويسيطروا على المحطات العربية هناك، ويتخذوها محطات لسفنهم

---

(١) شكيب أرسلان (الأمير)، حاضر العالم الإسلامي، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٣٢، ص ص ٧١- ٧٢.

(٢) هناك من يطلق عليها أيضا: صنغي، وسنغاي.

(3) A.H. Keane, Africa, Vol.1, 2nd ed., London: Edward Stanford, 1907, pp. 70-83.
انظر أيضا: د. محمد صفي الدين، إفريقيا بين الدول الأوروبية، القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٩، ص ٦٩.

في طريقها إلى الهند؛ مما أسهم في تقلص المد الإسلامي. ولكن ما لبثت أن انهارت الإمبراطورية البرتغالية في القرن السابع عشر. وبنهاية هذا القرن، استطاع سلطان مسقط أن يطرد البرتغاليين من جميع المواني والجزر في شرق إفريقيا بمساندة الأهالي العرب في تلك المنطقة، وبذلك أصبحت المواني التي كانت تحت نفوذ البرتغاليين تابعة لسلطنة مسقط، التي أصبح يرسل لأئمتها الجزية مقابل حمايتها(١). وبمضي الوقت أصبح سلاطين مسقط هم حماة شرق إفريقيا من أي تدخل أجنبي، وكان ذلك برضا الأهالي لحماية تجارتهم(٢).

وبدخول النوبة في الإسلام في القرن الرابع عشر، كما سبق ذكره، لم يبق أساسا في الجنوب من وادي النيل سوى أثيوبيا التي ظلت كجزيرة مسيحية في بحر من المسلمين، حتى جاءت البعثات التبشيرية المسيحية خاصة مع الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر. فالمسيحية على الرغم من تغلغلها في المناطق الساحلية خاصة في غرب إفريقيا وكذلك في جنوب إفريقيا إلا أنها ظلت ظاهرة ساحلية ولم تنتشر انتشار الإسلام.

المرحلة الثالثة: مرحلة الدول الإسلامية والجهاد الإسلامي في إفريقيا:

تميزت تلك المرحلة، التي امتدت من القرن الثامن عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر، بانتشار الجهاد الإسلامي في شمال وشرق وغرب إفريقيا تحت زعامات إسلامية نجحت كل منها في إنشاء دولة إسلامية مترامية مثل الإسلام فيها دين الدولة، ويمكن أن يقال في وصف كل من تلك الزعامات ما قيل عن عثمان دان فوديو بأنه: "عالم وفقيه، وواعظ ومرب، ومصلح وزعيم، وقائد وأمير، وحاكم وإمام، بل هو أمة وحده"(٣).

وقد أسهم الجهاد الإسلامي في تلك المرحلة في ترسيخ وتعميق الإسلام في المناطق التي ضمتها المملكات السياسية الإسلامية التي قامت على أساسه. وإذا كانت الدول الاستعمارية الغربية التي واجهت مقاومة ضارية من جانب الدول الإسلامية حيث قامت وانتفضت لمواجهتها لم يستقر لها مقلم

---

(١) شكيب أرسلان، مرجع سابق، ص ص ٧٣- ٧٤.

(٢) د. جلال يحيى، التنافس الدولي في شرق إفريقيا، القاهرة: دار المعرفة، ١٩٥٩، ص١٣.

(٣) آدم عبد الله الألوري، الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني، الطبعة الثانية، د.م.ن: د.ن، ١٩٧١م، ١٣٩١هـ، ص ٩١.

في إفريقيا إلا بعد أن قضت على تلك الزعامات والدول وقـــامت بتصفيتـــها الواحدة بعد الأخرى، إلا أنها لم تستطع أن تقف في وجه النفـــوذ الإســـلامي والانتشار السريع للإسلام في ظل الوجود الاستعماري.

أما في شرق إفريقيا، فقد تميزت هذه المرحلة بتدعيـــم الســـلطان ســـعيد لحكمه بعد أن تولى سلطنة مسقط عام ١٩٠٦ في جنوب شرق بلاد العـــرب، ثم اتجه إلى شرق إفريقيا بغرض إقامة نظـــام سياســـي واقتصـــادي فيـــها، واستطاع بالسياسة والقوة أن يخضع ساحل شرق إفريقيا، وكان يعين حاكمـــا على كل مدينة مهمة، مع مده لهم ببعض جنوده، ولكنه في الواقع ترك لكـــل مدينة حرية التعامل مع المدن الأخرى، ولم يتدخل إلا في حالة قيام حـــرب أو ثورة فيها. وبمضي الوقت انتشر نفوذ حكام زنجبار إلى داخل البـــلاد، عـــن طريق رجال القوافل ورحلات التجار العرب. وكان من نتيجـــة سياســـته أن أصبحت زنجبار أكبر ميناء على ساحل شرق إفريقيا، وأزداد نفوذ الســـلطان في شرق إفريقيا، وإن أخذ في الضعف في مسقط في الوقت نفسه لعدم تمكنـــه من السيطرة على الإقليمين في آن واحد. وعليه فقد قام في عام ١٨٤٠ بنقـــل عاصمته من مسقط إلى زنجبار أي إلى إفريقيا، وفي عام ١٨٥٦ قسم دولتـــه بين اثنين من أبنائه، فجعل أحدهما في مسقط والآخر في زنجبار. ثم تم فصل مسقط عن زنجبار عام ١٨٦١، وفي ١٠ مارس ١٨٦٢ وقعت كل من فرنسا وإنجلترا بلاغا مشتركا، ينص على تعهد الحكومتين باحترام استقلال ســـلطان مسقط وسلطان زنجبار. وقد أسهم النفوذ السياسي لحكام مسقط وسلطة الدولـــة الإسلامية في زنجبار في دعم التجارة وتأمين الطرق، مما أسهم في انتشـــار الإسلام، خاصة في المناطق الساحلية وحيثما امتد النشاط التجاري[١]. ويـــرى المحللون أن فترة حكم السلطان سعيد تميزت بدعم انتشار الإســـلام والثقافـــة السواحيلية والعربية.

وقد شهدت هذه المرحلة تغلغل الإسلام إلى أوغندا بوسط شرق إفريقيـــا عن طريق التجار فضلا عن الاتصال بين الضباط والجنود الذيـــن أرســـلهم الخديوي إسماعيل لاكتشاف أعالي النيل ومنابعه، والذين اختلطوا بالأهـــالي. ولقي مبعوثي الخديوي ترحيب الملك (كباريجا) حاكم أونيورو الذي قام برفـــع

---

(١) انظر: د. جلال يحيى، مرجع سابق، ص ٢٣، وأيضا:

R. Coupland, East Africa & Its Invaders, London: Charendon Press, 1956, p. 37.

العلم المصري فوق عاصمته. كما أرسل موتيسا ملك بوغندا سفراء لاستقبال مبعوثي الخديوي ـــ وكان الإسلام قد سبق دخوله في مملكة بوغندا ـــ وطلب إرسال بعض العلماء لدعم الإسلام بمملكته واستجاب الخديوي لذلك. وكان للعامل الاجتماعي الأثر الأساسي في نشر الإسلام في تلك المنطقة نتيجة اختلاط الجنود المصريين بالسكان والزواج منهم، "حتى أن كثيرا من مسلمي أوغندا اليوم يعدون أنفسهم من أحفاد أولئك الجنود الذين قدموا البلاد أيام إسماعيل باشا". وقد استمر الإسلام في الانتشار، على الرغم من جهود التبشير ودعم السلطة الاستعمارية البريطانية له، وذلك بنشاط التجار والعمال من الأقليات الهندية المسلمة الوافدة[١].

ونظرة على إمبراطوريات غرب إفريقيا التي امتدت عبر المراحل الثلاث توضح دور الإسلام في تلك الإمبراطوريات ودورها في نشره مما جعل المنطقة تمثل مركز ثقل الإسلام في جنوب الصحراء.

إمبراطوريات غرب إفريقيا: تحليل مقارن[٢]:

من الخصائص الفريدة لغرب إفريقيا (التي عرفت بالسودان الغربي) قيام الإمبراطوريات والممالك التي تميزت بتقدم نظمها الاجتماعية والسياسية والتي تلت الواحدة منها الأخرى من القرن الثامن الميلادي وحتى الاستعمار الأوروبي للمنطقة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وقد تميزت تلك الإمبراطوريات والممالك بالسلطة المركزية والتنظيم الإداري الهرمي، فضلا عن ظهور الدور السياسي للإسلام في حياة هذه الإمبراطوريات التي أسهمت بدورها في نشر الإسلام وساعدت على جعل

---

(١) موسوعة العالم الإسلامي، ثلاثة أجزاء، الكويت: ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، الجزء الأول، ص ص ٢٤٠-٢٤١.

(٢) لمزيد من المعلومات، راجع للمؤلف:

Horeya T. Megahed, "The Empires of Western Sudan: A Political Analysis", Journal of African Studies, Institute of Research and African Studies, Cairo Uni., No. 1, 1972. & "Mali Empire: Myth or A Reality", Journal of African Studies, Institute of Research and African Studies, Cairo University, 1971.

أنظر أيضا: جوان جوزيف، الإسلام في ممالك وإمبراطوريات إفريقيا السوداء، القاهرة، بيروت: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٤.

منطقة غرب إفريقيا تمثل مركز الثقل بالنسبة للإسلام في القارة جنوب الصحراء.

ولقد كانت إمبراطورية غانا فاتحة لعهد الدولة متسعة النطاق في غرب إفريقيا حيث بدأت في القرون الأولى بعد الميلاد وانتهت في القرن الثالث عشر، وقد خلفتها إمبراطورية مالي وريثتها التي بلغت أوجها في القرن الرابع عشر. وكانت على ما يبدو أكثر الإمبراطوريات ثراءً وازدهاراً.

ثم تبعتها إمبراطورية الصنغاي التي سيطرت على المنطقة من أواخر القرن الخامس عشر إلى أن انتهت على يد الجيش المغربي سنة ١٥٩١. وقد كان انهيار الصنغاي، انتهاء لعصر الإمبراطوريات في المنطقة وإن استمر تقليد الدولة متسعة النطاق ولكن في نطاق أضيق: متمثلاً في مملكات البمبارا في سيجو وكارتا ثم مملكة الفولاني[1] (الفولا Peuls) التي أسسها الشيخ عثمان بن فوديو في ماسينا (١٨١٠ – ١٨٦٢).

ولقد كانت إمبراطورية الحاج عمر وابنه أحمد التي انهارت على يد قوات الغزو الاستعماري الفرنسي في التسعينات من القرن التاسع عشر آخر تعبير عن تقليد النظم متسعة النطاق ويمكن النظر إليها على أنها مشروع لم يتم لإنشاء إمبراطورية تشبه في نطاقها إمبراطوريات العصور الوسطى: غانا ومالي والصنغاي.

وعلى الرغم من أن هذه الإمبراطوريات والمملكات اختلفت في نطاقها وحجمها وثرائها وقوتها، إلا أنها اشتركت في عدة خصائص عامة يمكن تلخيصها في أنها دول غزو أي أنها تطورت إلى إمبراطورية نتيجة القوة المسلحة، وكنتيجة لهذا، فإنها كانت بعيدة عن التجانس: فقد ضم كل منها العديد من الشعوب التي لم تجمعها عوامل أو روابط مشتركة. وهذا التباين الثقافي يعتبر أساس الإمبراطورية بصفة عامة.

ومع أنها اختلفت في المناطق التي احتلتها إلا أنها كانت جميعاً مرتكزة على أعالي النيجر وغطت عامة الجزء الكبير من منطقة السودان الغربي وكانت أضخمها مساحة إمبراطورية مالي، حيث شملت منطقة مالي الحالية وامتدت أيضاً حتى المحيط كما توغلت في الصحراء.

---

(١) والفولاني يعرفون باسم مختلف منها الفولا Foula، والفوطة Fouta، والفولبي Feulbe، حيث ينتشرون في منطقة واسعة، وبالتالي يطلق عليهم أسماء مختلفة تصل إلى نحو المائة اسم.

أيضاً تميزت تلك الإمبراطوريات والممالك – شأنها في ذلك شأن النظم السياسية متسعة النطاق ــ بالسلطة المركزية التي قامت على وجود رئيس واحد ــ هو رئيس الدولة[١] ــ وقيامه بتفويض السلطة لممثليه في المناطق والوحدات الإقليمية المختلفة وهؤلاء الممثلون المحليون لم تجمعهم معه رابطة الدم.

ولقد كان هناك باستمرار التركيز على امتلاك رؤساء تلك الدول لبعض التفوق والقوى الغيبية غير الطبيعية: حقيقة أن الملكية المقدسة التي وجدت في إمبراطورية غانا القديمة اختفت من منطقة السودان الغربي في الإمبراطوريات والممالك التالية نتيجة لانتشار الإسلام خاصة بين الحكام، ولكن استمرت بعض الأفكار الأسطورية عن أصل الحكام.

وأهم أبعاد تلك الأفكار هو محاولة ربط أصلهم هذا بأصل إسلامي مقدس. وتعبيراً عن ذلك ما نجده في إمبراطورية مالي: حيث ساد الاعتقاد بأن أجداد العائلة الملكية وهي عائلة كيتا جاءوا من الجزيرة العربية حيث ظهر الإسلام. فضلاً عن أن سنودياتا كيتا مؤسس الإمبراطورية كانت له قوة فوق طبيعية Supra-natural.

وفي إمبراطورية الصنغاي، فإن أسكيا محمد – التي وصلت على يديه الإمبراطورية إلى قمتها – قد نصب بواسطة شريف مكة مولاي العباس، خليفة على السودان على اعتبار أنه الخليفة الحادي عشر بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، أما الشيخ أحمد (سيكو حمدو) – مؤسس مملكة الفولاني – فقد عين الخليفة الثاني عشر.

أما عن آخر إمبراطورية فإن مؤسسها الحاج عمر عين رئيساً لطائفة التيجانية – وقد خلفه ابنه كرئيس للدولة ورئيس للطائفة – الذي كان أيضاً ابن أحد رجال الدين ــ مارابو أو مرابط ــ وهو عمر التل، كما كان زوج ابنة رجل دين آخر هو السلطان محمد بللو ابن عثمان دان فوديو مؤسس الدولة الإسلامية بين الفولاني في نيجيريا[٢].

---

(١) وكان يعرف باسم تونكا في إمبراطورية غانا، ومانسا في مالي وأسكيا في الصنغاي، وماساسي في كارتا، وفاما في سيجو، والإمام (الإمامي) في مملكة الفولاني.

(٢) يذكر أحد المصادر أن السلطان بللو أهدى الشيخ عمر جاريته فتزوجها (أي أنها ليست ابنته)، انظر:
B.G. Martin, Muslim Brotherhood in the 19th Century Africa, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, p. 70.

بالإضافة إلى ما سبق فإن تلك الإمبراطوريات تميزت بالدور السياسي للإسلام: حقيقة أن هذا الدور قد ازداد مع الوقت، ولكن النفوذ السياسي للإسلام بدا واضحاً حتى في أول إمبراطورية: إمبراطورية غانا.

فعلى الرغم من أنه قبل ١٠٧٦م لم يكن إمبراطور غانا مسلماً، إلا أنه اختار معظم وزرائه من المسلمين. فضلاً عن ذلك فإنه كان هناك عدد كبير من التجار المسلمين من العرب والبربر في العاصمة. وكان احتلال إمبراطورية غانا بواسطة المرابطين سنة ١٠٧٦م هو العلامة الأساسية على طريق بداية نشر الإسلام في منطقة السودان الغربي. وعلى الرغم من أن هذا الغزو لم يستمر طويلاً – حيث لم يدم لأكثر من ١٢ عاماً – حيث حصلت غانا من جديد على استقلالها سنة ١٠٨٨م، وكانت قد أخذت في الانهيار، إلا أنه نتج عنه دخول حكام غانا في الإسلام ومن بعدهم شعبهم – السراكولي – وانتشر منها للمناطق المجاورة.

وانتقل هذا الاتجاه ـ أي الاتجاه نحو الإسلام خاصة بين الفئة الحاكمة ـ للإمبراطوريات اللاحقة. ففي إمبراطورية مالي كانت الطبقة الحاكمة والمحيطون بها مسلمين. وقام الزعماء الماليون بعدة رحلات حج لمكة. (والمعتقد أن أول مسلم في مالي كان برمندانا كيتا وأنه بعد إسلامه قد ذهب للحج سنة ١٠٥٠م).

من ناحية أخرى، فان مانسا موسى بعد رحلته الشهيرة للحج[1] في سنة ١٣٥٥م، قام بجهود واضحة كبيرة في نشر الإسلام. وعليه فقد أنشئت الجوامع، والمدارس القرآنية والجامعات في تمبكتو وجاو وجيني (جنة)، التي برزت كمراكز ثقافية إسلامية هامة ذات شهرة واسعة في العالم الإسلامي، كما تزايد عدد العلماء المسلمين[2]، ومن ثم فقد بدأ الإسلام ينتشر ليس فقط

(١) وجهت هذه الرحلة الأنظار لثراء تلك المملكة وذلك لعظمة موكبه الملكي وكثرة ما حمل معه من ذهب للتصدق والظهور بالمظهر اللائق بعظمة مملكته. ويلاحظ أن أول خريطة لإفريقيا في أوروبا رسمت في البرتغال موضحة بقلب غرب إفريقيا صورة مانسا موسى متربعاً على عرشها فوق تل من الذهب.

(٢) هذا ويذكر السعدي في مؤلفه: تاريخ السودان، أن ملك جيني – كنبي – جمع أكثر من أربعة آلاف من العلماء ليشهدهم على إشهار إسلامه في منتصف القرن السادس الهجري. وأيا كان الوضع فالعلماء المسلمون كانوا منتشرين في المناطق المختلفة في إفريقيا مع تركيز خاص على منطقة غرب إفريقيا، وكانت الصلة وثيقة بين المراكز الثقافية الإسلامية في إفريقيا وغيرها من المراكز الإسلامية في شمال القارة، والأزهر في مصر والمناطق المقدسة في الحجاز.

وعن رؤية بعض أهم هؤلاء العلماء انظر: الألوري، الإسلام في نيجيريا.، مرجع سابق، ص ص٥٦– ٧٢.

بين الحكام والمحيطين بهم ولكن بين المحكومين أنفسهم خاصة في المناطق الحضرية. ولم يوجد هناك دليل على وجود محاولات منظمة من جانب الحكام لنشر الإسلام خارج تلك المناطق.

أما بالنسبة لإمبراطورية الصنغاي، فمن المعتقد أن حكامها وشعبها أصبحوا مسلمين تماماً أكثر مما كان عليه الحال في إمبراطورية مالي. وكثيراً ما يشار إلى سني علي - المؤسس الحقيقي للإمبراطورية - وسياسته المعادية للإسلام وقتله واضطهاده للعلماء من المسلمين. وهذه السياسة معللة بخوفه من النفوذ الخارجي الذي قد يأتي من وراء الدين - خاصة وأن العلماء قاوموا احتلاله لتمبكتو - وقد اتهمهم بأنهم حلفاء للطوارق - البربر - ضده. كما أنه أراد أن يكون كياناً سياسياً متميزاً عن مالي التي كانت مسيطرة من قبل والتي تميز زعماؤها بالإسلام.

ولكن سياسته هذه لم تدم طويلاً حيث بوفاته قام خليفته أسكيا محمد - الذي كان وزيراً لسني علي لمدة ثلاثين عاماً كما عرف بالصلاح والتقوى والعدل - بانتهاج سياسة مناقضة تماماً لها: إذ قام بجهود كبيرة لنشر الإسلام خارج نطاق المراكز الحضرية، والذي ذهب إلى حد إعلان الحرب المقدسة على شعب الموسى الذي يدين بالديانات التقليدية. كما قام بزيادة العلاقات مع العالم الإسلامي. وأثناء زيارته للحج قام شريف مكة - مولاي العباس - بتنصيبه خليفة للسودان. (فأصبح الخليفة الحادي عشر بعد الرسول) وصار يلقب بأمير المؤمنين. وكان في وقته أن نزل الإمام محمد عبد الكريم المغيلي ضيفاً على صنغاي واستفتاه في شئون الحكم وتضمنت آراؤه المسألة التاسعة من "أجوبة العنتير على أسئلة الأمير"(١).

ولقد زاد نفوذ العلماء في توجيه الحكم في صنع القرارات خاصة في نهاية القرن السادس عشر، وتمتع العلماء المسلمون ورجال الدين بوضع خاص. وكان للقاضي - وهو بالطبع مسلم ويطبق أحكام الإسلام - وضع خاص في إمبراطورية صنغاي، حيث كان الوحيد - بخلاف ألاسكيا - الذي كان له الحق في أن يأمر ويطاع مثل الاسكيا. كما ذكر أيضاً أن ألاسكيا كان يقف فقط للعلماء والشريف وأولئك العائدين من الحج كما كان يسمح لهم بتناول الطعام معه.

---

(١) المرجع السابق.

ومما يسجله التاريخ من الرابطة القوية بين حكام غرب إفريقيا والعلماء المسلمين زيارة كل من الإمام المغيلي والسيوطي للمنطقة وتقديم الفتاوى والنصائح السياسية لحكامها. فمجموعة المغيلي في شئون الإمارة كتبت أصلاً لحاكم كانو هي وغيرها. والتي تضمنت دستور الدولة الإسلامية الذي اعتبر الهادي للزعماء الإفريقيين في المنطقة وهو الذي تولى القضاء والإفتاء في كانو، وكان مركز إشعاع لعلماء المنطقة، وبنفس المثل قوم الإمام الحافظ السيوطي نصائحه في أمور السلطنة وأحكامها الشرعية لأمراء بلاد التكرور عموماً وبلاد كاشنة خصوصاً. وحدث في غرب إفريقيا أن التقى الإمامان وتناقشا في شأن المنطقة.

ولكن انتشار الإسلام تباطأ بعد الغزو المراكشي سنة ١٥٩١م الذي انتهى بانهيار إمبراطورية الصنغاي وتدمير المراكز الإسلامية في تمبكتو ودجني وجاو وتشتت العلماء.

وفي تلك الأثناء كانت قد قامت مملكات البمبارا (التي تدين بديانات الأجداد التقليدية) في سيجو وكارتا. إلا أن هذا لم يستمر طويلاً حيث شهدت منطقة السودان الغربي في القرن التاسع عشر مرحلة جديدة تميزت بإنشاء دول إسلامية بواسطة زعماء دينيين.

هكذا قامت مملكة الفولاني كدولة إسلامية تنشد المثالية بواسطة الشيخ أحمد (حمدو) الذي كان شيخاً (مرابو) وابن شيخ في الطائفة القادرية. ولقد تلقب بخليفة – أمير مؤمنين – كما سبق ذكره مما أعطاه نفوذاً روحياً كبيراً.

هذه الظاهرة الجديدة الخاصة بإنشاء دولة دينية تقوم على الإسلام تطورت أكثر وبنطاق أوسع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بواسطة الحاج عمر. ولقد اكتسب هيبة كبيرة باعتباره زعيم طائفة التيجانية وكذلك تجواله ودراسته في مكة والأزهر في القاهرة لأكثر من عقدين من الزمان.

ولقد جذب الكثير من الأتباع للأخوة التي نادى بها والتي قامت أساساً على مبادئ المساواة. وعليه فقد استطاع أن يطور دولة عسكرية ذات شأن معتمداً على تأييد تلاميذه بهدف أساسي وهو نشر الإسلام والتيجانية. والحاج عمر وابنه أحمد ــ الذي تولى الزعامة بعده ــ اشتبكا في حرب دينية ضخمة باسم الإسلام ضد الوثنيين. وفي الواقع فإن إمبراطورية الحاج عمر

كانت مشروعاً لم يكتمل لتوحيد غرب إفريقيا عن طريق القوة وجعلها مسلمة كلية. ولقد وضع الغزو الفرنسي نهاية تامة لهذا المشروع وللحرب المقدسة.

وعليه فإن الإسلام في علاقته بالدولة تطور من دين الأقلية وبعض وزراء ومستشاري الإمبراطورية في غانا، في القرن الحادي عشر إلى دين الدولة والحكام في إمبراطوريتي مالي والصنغاي وأخيراً ليصبح سبب وجود كل من مملكة الفولاني الإسلامية، والإمبراطورية الأوسع الخاصة بالحاج عمر في القرن التاسع عشر، كما كان الأيديولوجية الأساسية لهما.

والإسلام في الواقع أعطى تلك الإمبراطوريات والمملكات النبض والمنطق والرشد للتوسع. ويلاحظ هذا خاصة في المراحل الحديثة. ولقد أعطى الإسلام للزعماء تفوقاً روحياً مكنهم من تماسك سلطتهم، كما أعطى أيضاً أسلوب الجهاز البيروقراطي لإدارة الإمبراطورية.

كما لعب أيضاً دوراً إدماجياً غير مباشر في إمبراطوريات مالي والصنغاي الهشة، ودوراً مباشراً إيجابياً في دول القرن التاسع عشر المذكورة. ولكن الأهم هو أن الإسلام أعطى شعوراً بالانتماء لدين عالمي ساعد الزعماء في التفكير على نطاق عالمي وليس قبلياً في بناء دولتهم. بالإضافة إلى هذا فقد كثف العلاقات مع شمال إفريقيا وفتح المنطقة المنغلقة – التي لا منفذ لها – للحضارة الإسلامية والعالم الإسلامي.

وأخيراً فإن الإسلام كان منهجاً فعالاً وبعداً سياسياً للدولة لزيادة العلاقات التجارية مع الشمال الإسلامي وكانت هذه العلاقات هي المصدر الأساسي للثراء الضخم لإمبراطوريات العصور الوسطى.

حقيقة أن التجارة – خاصة تجارة الذهب – كانت المصدر الرئيسي لمن امتلكها: أي لإمبراطورية غانا، قبل أن يصبح الإسلام دين الدولة بوقت طويل، ولكن الحقيقة تبقي وهي أن هذه التجارة زادت بعد زيارات الحج التي قام بها الحكام. وعليه فإنه مع شهرتهم في العالم الإسلامي انتعشت التجارة وتعاظم الثراء.

المرحلة الرابعة: الانتشار السريع للإسلام والمسيحية في القارة:

تمتد هذه المرحلة من أواخر القرن التاسع عشر حتى الوقت الحالي، وتتميز بالانتشار السريع لكل من المسيحية والإسلام على مستوى القارة في ظل الوجود الاستعماري، حيث لم تستطع السلطات الاستعمارية المختلفة التي اقتسمت القارة فيما بينها في ظل مؤتمر برلين ١٨٨٤- ١٨٨٥ أن تفرض سيطرتها الفعلية إلا بعد القضاء على الزعامات والممالك الإسلامية التي واجهتها وأعلنت الجهاد ضدها، إلا أنها لم تستطع أن تقف في وجه انتشار الإسلام الذي تم بصورة أوسع في ظل الوجود الاستعماري على الرغم من جهود التبشير الذي عمل تحت حظوته والذي تكثف في القرن التاسع عشر؛ مما دعا البعض إلى تسميته بقرن التبشير في إفريقيا، ومع هذا فقد انتشر الإسلام بصورة أصبح يعرف معها القرن العشرين بقرن الإسلام في القارة.

وبهدف تحليل انتشار الإسلام في إفريقيا في إطار دراسة ديناميات التفاعل بين الإسلام والمسيحية والديانة التقليدية في القارة وطبيعة كل منها، تم تقسيم المؤلف إلى خمسة فصول بالإضافة إلى المقدمة التمهيدية والخاتمة:

- الفصل الأول: ويتناول الديانة التقليدية والقابلية للإسلام متضمناً ماهية المعتقدات التقليدية الدينية مع وقفة مع بعض الأخطاء والمفاهيم الشائعة عنها وطبيعة الديانة التقليدية وأهم أسس المعتقدات التقليدية التي تقوم على الإيمان بخالق أعظم والمقدسات والاعتقاد في الأرواح وتبجيل الأسلاف والإيمان بقواهم الروحية مع الاعتقاد في القوى السحرية.
- الفصل الثاني: ويتناول المسيحية وتطورها في إفريقيا متضمناً دخول المسيحية إلى القارة والكنيسة القبطية الأرثوذكسية أقدم الكنائس في إفريقيا وامتدادها في إثيوبيا، الكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية، والنشاط التبشيري والأوروـ مسيحية، النشاط الكاثوليكي، والبروتستنتي، والمسيحية الإفريقية (ظاهرة الكنائس المستقلة الإفريقية) مع أهم الأمثلة، وأنماطاً من الزعامات ومدعي النبوة وأنواع الكنائس وأسباب انتشار الظاهرة.
- الفصل الثالث: المسيحية وانتشار الإسلام ويتناول صعوبة تفهم التعاليم المسيحية والأسرار الكنسية، التركيز على الشئون الروحية من خلال

الفصل بين الدين والدولة والدعوة إلى الزهد والتسامي على الأمور المادية والفقر الإرادي، أحكام الأحوال الشخصية في المسيحية والتي تركز على شريعة الزوجة الواحدة ورفض مبدأ الطلاق والحث على الرهبنة والبتولية، والربط بين المسيحية والتفرقة العنصرية، والتغريب وتطلب ترك العادات والقيم التقليدية، والنشاط التبشيري المسيحي الذي كرس مشكلة الاتصال مع الإفريقيين وعدم الثقة في جدية التبشير وعدم اندماج المبشرين بالإفريقيين مع العلاقة الوطيدة بين التبشير والاستعمار.

- والفصل الرابع: وسائل انتشار الإسلام التي تدور جميعها حول الدعوة الإسلامية متضمناً دور التجار، والطرق الصوفية، والمعلمين والدعاة المحليين، المشايخ: المرابو أو الملا، ومراكز الإشعاع الإسلامي: الأزهر ومنظمة المؤتمر الإسلامي ورابطة العالم الإسلامي والمركز الثقافي الإسلامي في الخرطوم وجمعية الدعوة الإسلامية بليبيا، مع تحليل لأنماط من الزعامات الدينية ـ السياسية التي أسست دولاً إسلامية وقادت الجهاد ضد الاستعمار الأوروبي وانتهت على يديه وإن لم ينته ـ بعدها ـ النفوذ الإسلامي.

الفصل الأخير يتناول عوامل الجذب في الإسلام متضمناً بساطة تعاليم الإسلام، واقعية أحكام الإسلام وعموميتها، الوسطية في الإسلام، التعاون والتكافل الاجتماعي، مع التركيز على الإسلام والمساواة، ودور ومكانة المرأة، وموقف الإسلام من الرق والتفرقة العنصرية. الأمر الذي يعد من أهم عوامل الجذب حيث أسقط أي أسس لعدم المساواة وعدم العدالة بين البشر.

- وأخيراً خاتمة توضح صحة الفرضية التي قام عليها المؤلف مع رؤية مستقبلية.

الفصل الأول

الديانة التقليدية والقابلية للإسلام

مقدمة

ومع أن البعض يرى أن الديانة التقليدية الإفريقية يجب الكلام عنها بصيغة الماضي حيث تتلاشى إلا أنها لا تزال تمارس بواسطة أفراد موجودين اليوم بالتبعية لآبائهم وأجدادهم، وتمثل بالنسبة لهم رابطة بين الماضي والحاضر وبين الحاضر والأبدي(١). فما تزال الديانة التقليدية سائدة خاصة في مناطق البانتو في وسط وجنوب إفريقيا إلى حد كبير، وهي المناطق التي لم يستقطبها أي من المسيحية أو الإسلام، وإن كانت هناك جهود جادة منظمة من جانب الأولى، مع تغلغل طبيعي زاحف من الشمال من جانب الإسلام. كما يلاحظ أن هناك بعض المحاولات لإحياء بعض ممارسات الديانة التقليدية، ممن دخلوا في الإسلام والمسيحية على حد سواء. حيث ما زال البعض ينظر إليها على أنها جزء من الأصالة الإفريقية.

وإذا كانت لا توجد هناك إحصاءات دقيقة عن الديانة التقليدية في إفريقيا إلا أن التقديرات من المصادر المتعددة توضح أن أتباعها قد يصلون إلى ما يقرب من ١٠٠ مليون نسمة أو يزيد قليلاً.

---

(١) انظر ولمزيد من المعلومات:
E. Bolaji Idowu, African Traditional Religion: A Definition, London: SCM Press Ltd., 1977, pp. 104 – 116.

وهناك عدة ملاحظات يجب أخذها في الاعتبار عند دراسة الديانة التقليدية في إفريقيا حيث يمكن على ضوئها التعرف على مدى صعوبة دراستها والتعرف على جوانبها المختلفة:

فمن ناحية: لا توجد هناك وثائق مكتوبة بواسطة الإفريقيين عن تاريخهم القديم وتراثهم، و كل ما يوجد هو "التقاليد الشفهية Oral traditions" التي تتناقل عبر الأجيال عن طريق الرواة (Griots). فالديانة الإفريقية تختلف عن الديانات السماوية المكتوبة في أنها غير مكتوبة وتعتمد على التقاليد الشفهية المتوارثة عبر الأجيال وتعتبر بالنسبة لهم طقوساً تعبدية بمعنى أنها عندهم ديانة.

ومن ناحية ثانية: فإن اتساع القارة الإفريقية التي تصل مساحتها إلى نحو ٣٠,٣٣ مليون كيلو متر مربع (أي ما يزيد على مساحة الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا بشقيها والصين مجتمعة) مع تنوع شعوبها وصعوبة الاتصال بين أرجائها تجعل من الصعب إجلاء الجوانب المختلفة المتعلقة بحياة تلك الشعوب و بالتالي تجعل الدارس يلجأ إلى التعميم التام بشكل قد يتصادم مع الحقائق المدققة.

ومن ناحية ثالثة: فقد أسيء فهم تلك المعتقدات التقليدية في إفريقيا حيث أساء الرواد من الأوروبيين – الذين كانوا المصدر الأساسي للعالم الخارجي عما يجري في داخل القارة المظلمة التي ساد جهل عالمي عن طبيعة ما يدور داخلها – للصورة التقليدية: فالبعض نظر للإفريقيين على أنهم متوحشون وليس لديهم دين(١)، والبعض الآخر أساء وصف المعتقدات الدينية التقليدية واعتبرها وثنية أو عبادة أصنام أو حتى عبادة دمي وتعاويذ وأشياء من صنع يد الإنسان نفسه، وهو ما جعل البعض يطلق عليها "الفتشية". وهناك الكثير مما قيل عن ممارسة الإفريقيين لعبادة الأجداد وممارسة السحر وتقديس الأرواح والإيمان بتناسخها.

وفي الواقع فإن حقيقة طبيعة الديانة التقليدية الإفريقية لم تبدأ تتبلور بالنسبة للعالم الخارجي إلا بعد أن انفتحت القارة على ذلك العالم الخارجي

---

(١) لمناقشة هذا الرأي و الرد عليه انظر:
Louis-Vincent Thomas & René Luneau, La Terre Africaine et ses Religions, Paris: Librairie Larousse, 1975, pp. 9 – 17.

باستقلال دولها وبدء الاهتمام العالمي بالتعرف على أوضاعها المختلفة وعوامل التغيير بها مع قيام الإفريقيين أنفسهم بالكتابة عن أوضاع القارة الاجتماعية وغيرها حيث إنه كما يردد الكثيرون لا يستطيع أن يفهم الإفريقي بحق إلا إفريقي مثله، خاصة في مجال الديانات والمعتقدات التقليدية التي تتضمن الكثير من الرموز والتي لا يستطيع أن يتبينها بحق إلا كل من عاشها أو تعايش معها.

ماهية المعتقدات التقليدية في إفريقيا:

هناك من يطلق على تلك المعتقدات تعبير الوثنية Paganism، وهناك من يستخدم لفظاً أكثر استخفافاً فيسميها الفتشية Fetishism (وهو عبادة شيء ما يقوم الإنسان بصنعه، أي عبادة شيء من صنع يد الإنسان). واستخدم الفرنسيون تعبير جوجو Juju المستمد من اللعبة، كما استخدم التعبير من آخرين غير الفرنسيين، وإن كان الإفريقيون أنفسهم لا يحبون هذا المسمى ويعتبرونه استخفافاً بمعتقداتهم. وهناك من يطلق عليها تعبير آخر يقرب من سابقيه وهو الهمجية والكفر Heathenism. وهناك من يسميها الروحانية أو الأرواحية Animism أو Spiritism أو المذهب الحيوي Animatism وهي التسمية التي يحلو للكثيرين استخدامها بدلاً من الأرواحية. وهناك من يقول عنها إنها عبادة الأجداد Ancestor Worship أو عبادة أرواح الأجداد، وهناك من يسميها بالديانات القبلية Tribal Religions، كما يستخدم البعض(1) تعبير الديانات البدائية Primitive Religions للإشارة أو الحديث عن الديانة التقليدية في إفريقيا. والبعض يشير إلى الديانات الطبيعية وإن كان هذا التعبير غير واسع الانتشار بين المتخصصين الدارسين في هذا المجال، كما أن البعض يطلق عليها الطوطمية. وهناك آخرون – وهم قلة – يستخدمون صفة اللادينية Atheism للديانات التقليدية ويعتبرون الإفريقيين لا دينيين.

---

(1) ومن هؤلاء قداسة البابا شنودة الثالث الذي يعتبرها تقوم أساساً على السحر وعبادة أرواح الأجداد. وقد عبر قداسته للمؤلف عن رأيه هذا في لقاء مع قداسته في ٢٠ نوفمبر عام ٢٠٠٠.

فما هي حقيقة المعتقدات(١) التقليدية المتوارثة أي الموجودة قبل الدخول في الديانات السماوية العالمية؟

قبل أن نتناول هذه الأسئلة بالإجابة يجب أن نجلو أولا بعض النقاط ونوضح بعض الأخطاء التي وقع فيها كثير من الدارسين سواء من الغربيين الأوائل أو غيرهم.

وقفة مع الأخطاء والمفاهيم الشائعة عن الديانة التقليدية الإفريقية:

أولا: إن استخدام مفهوم الديانة التقليدية ـ يعتبر أكثر المسميات موضوعية وتمشيا مع حقيقة الوضع في إفريقيا كما سيتضح من التحليل. والأدق هو استخدام صفة المفرد و ليس الجمع وذلك بالتأكيد على مفهوم "الديانة التقليدية الإفريقية African Traditional Religion (A.T.R.)"(٢).

ثانيا: القول بأن الإفريقيين ـ وقبل اتباع الأديان السماوية العالمية ـ لادينيون تقليديا وأن انتشار الأديان السماوية بينهم يرجع إلى تلك اللادينية(٣)، قول تنقصه الدقة، حيث إنه من أهم ما يميز الوضع في إفريقيا في هذا المجال هو أن الإفريقيين تقليديا شديدو التدين والإيمان بالقوى الغيبية (شأنهم في ذلك شأن المجتمعات التقليدية التي لم تشهد التقدم التكنولوجي الضخم، ولم تستطع التحكم في الطبيعة، وبالتالي فإن الإيمان بالقوى الطبيعية وما وراء الطبيعة يعتبر جوهريا). فالدين يمثل جزءا أساسيا من حياة المجتمعات الإفريقية، وكل جماعة اجتماعية عملت في نفس الوقت كجماعة دينية، ومن هنا استخدم البعض مفهوم الديانات القبلية وهو التعبير الذي لا يتميز بالدقة التامة نظرا لوجود أسس دينية مشتركة، بصرف النظر عن الجماعات القبلية

---

(١) البعض يفضل استخدام تعبير العقائد والمعتقدات الإفريقية بدلا من الديانات، انظر:
Bola Ige, "Christianity & African Faiths & Beliefs", Student World, Vol. II, No. 4, fourth Quarter, 1958, p. 362.

(٢) وقد أصبح هذا التعبير مستقرا في الدراسات الجادة الموضعية في مجال الأديان في إفريقيا ومنها تلك الخاص بـ Turner, Parrinder, Mbiti وغيرهم ممن تكررت الإشارة إلى مراجعهم في هذا البحث.
ولتأكيد الرأي في أحد المصادر الأحدث أنظر:
Is-haq Olanrewaju Oloyede, Comparison & Content in the Concepts of God in African Traditional Religion, Christianity & Islam, in Bulletin on Islam & Christian - Muslim Relations in Africa, Birmingham, Vol. 4, April 1986, pp.3 – 19.

(٣) استخدم هذا الرأي: د. أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي، جزء ٦، الإسلام والدول الإسلامية جنوب صحراء إفريقيا منذ دخلها الإسلام حتى الآن، الطبعة السادسة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ٢٠٠٠، ص ٤٦.

كما سيرد ذكره. فواحدة من أهم القوى الدائمة الأهمية في إفريقيا هي قوة الديانة. فالإفريقي أيا كان يعتبر متدينا سواء في الماضي أو في الحاضر. والعالم الروحي حقيقي وقريب جدا بالنسبة للإفريقيين، وتتداخل قواه وتؤثر على العالم المرئي بل تلهمه بحيث إن الإفريقي أيا كانت ديانته يجب أن يتعامل مع أشياء لا تستطيع أن تراها العين الثاقبة(١).

"ومن أهم أبعاد التراث الثقافي الإفريقي الدين وهو موجود في كافة مجالات الحياة البشرية في إفريقيا، وقد سيطر على تفكير الإفريقيين إلى الحد الذي أصبح يشكل فيه ثقافتهم، وحياتهم الاجتماعية وتنظيماتهم السياسية وأنظمتهم الاقتصادية. وعليه فإن الدين مرتبط بشدة بطريقة الحياة الإفريقية التقليدية وفي نفس الوقت فإن طريقة الحياة هذه شكلت الدين أيضا.. وعليه فهو موجود ومندمج في كافة مجالات الحياة. وقد اعتبر الدين عبر الأجيال الطريقة الطبيعية للنظر للعالم وتجربة الحياة نفسها"(٢).

ثالثا: إن الديانة التقليدية وإن تضمنت أحد أبعاد الروحانية أو الأرواحية Animism إلا أنها تتضمن أكثر من مجرد الروحانية التي تتلخص في الإيمان بمذهب الروح بل وتقبل الإيمان بوجود الأرواح: أي نظرية الأرواح كمفهوم أساسي للدين، وتقوم على أساس الاعتقاد بأن لكل ما في الكون روحا(٣): وتؤمن بالتناسخ وبالتالي تؤمن بوجود حياة بعد الموت. والكلمة مستمدة من أصل لاتيني Anima ويعني روح. ويرى البعض أن من الأفضل تسميتها الحيوية Animatism بدلا من الأرواحية، حيث الحيوية تمثل

(1) E.G. Parrinder, African Traditional Religion, 3rd edition, London: Scheldon Press, 1974, p. 9 - 10.
(2) John S.Mbiti, Introduction to African Religion, London, Ibadan, Nairobi, Lusaka: Heinemann, 1977, p. 9.
ويقدم المرجع تحليلا لمختلف جوانب الديانات التقليدية الإفريقية ويتكلم عنها بصفة المفرد باعتبار أن ما يجمع بينها من أسس مشتركة يطغي على ما يميز كل منها على حدة.
(٣) وفكرة الروح قديمة ويعتقد البعض أنها مستمدة من النفس أو من الأحلام التي يظهر فيها الأفراد المتوفون وترتفع فكرة أن أرواحهم يجب أن تكون ما تزال حية. من ذلك يفترض الأفراد أن الحيوانات وحتى الجماد (الأشياء) التي ليس فيها حيوية لها أرواح: فالشمس، والنجوم والرياح، والأنهار، والصخور، والأشجار جميعها لها حياة ولها شخصية خاصة بها وبالتالي فإنه يمكن التحدث إليها والالتجاء إليها ككائنات عاقلة. وفي تناولنا للديانة الإفريقية يجب ألا ننسى أننا نتعامل مع دين روحي بصرف النظر عن الصورة المادية التي قد يبدو عليها لأول وهلة بمعنى استخدام التماثيل الخشبية والأقنعة وغيرها. انظر:
Parrinder, African Traditional Religion, op. cit., p. 21.

الاعتقاد في قوى روحية غير مشخصة أو قوة حياة تسيطر على كل شيء[١].
ولعل الأكثر شيوعا هو استخدام مفهوم الحيوية. فجزء من أبعاد الديانة التقليدية في إفريقيا تتضمن الروحانية والإيمان بمذهب الروح، ولكن من الجدير بالذكر أن هذا الأمر لا يقتصر على الديانة التقليدية في إفريقيا حيث الأديان السماوية المختلفة تتضمن الروحانية والإيمان بالروح ومكانتها، حقيقة أنها قد لا تحتل في بعض الأديان السماوية مكانها في المعتقدات التقليدية الإفريقية ولكن على أي حال فإن الروحانية – أو مذهب الروح – تمثل جزءا من أي دين وليس الدين في إفريقيا فحسب. فهي ليست احتكارا لأي دين[٢].. والروحانية عامة تعتبر "أقل تعريف للدين"[٣] أي دين، حيث إن الاعتقاد في الكائنات الروحية أو الأرواح جزء من جميع المعتقدات الدينية سماوية كانت أم غير سماوية.

ومن مفهوم مذهب الروحانية جاء التركيز على الاهتمام وإعطاء مكانة لأرواح الأجداد الأمر الذي أطلق عليه الكثيرون "عبادة الأجداد Ancestor Worship" واعتبروا أن الديانات التقليدية الإفريقية تقوم أساسا على ذلك بل أنها لا تخرج عن ذلك في قول هؤلاء.

ولكن من أهم ما يلاحظ أن جزءا من أبعاد الديانة التقليدية هو تقديس أرواح الأجداد وليس عبادتها بالمعنى المفهوم: فهي لا تخرج عن كونها الإيمان باستمرار حياة الروح بعد الموت وأهمية الدور الذي يلعبه الأجداد في حياة الأفراد، سواء وهم أحياء أو بعد موتهم كواسطة بين الأحياء وبين عالم ما وراء الطبيعة. فالتعبير الأدق هو أنها ليست عبادة للأجداد "Worship" بل هي مجرد تبجيل واحترام وتقديس بمعناه العام "Veneration"[٤] كما سيرد تحليله.

---

(١) انظر المرجع السابق، ص ٢٠.

(٢) انظر ولمزيد من المعلومات: Idowu, op.cit., p. 126.

وكما يقول بعض الباحثين في مجال الديانات: "إن أحد مفاهيم تعبير أنك روحاني Animist إذا كنت مسيحياً، أو مسلماً، أو يهودياً، أو هندوسياً، أو منتمياً إلى أي دين يؤمن بالروح، والأرواح، والملائكة، والشياطين، والأشباح". انظر: Eugene A. Nida & William Smalley, Introducing Animism, New York: Friendship Press, 1959, p. 3.

(3) Parrinder, African Traditional Religion, op. cit., p. 20.

(4) Idowu, op. cit., p. 178.

رابعا: إن إطلاق تعبير "الفتشية Fetishism" – وهو التعبير الذي يكتنفه الغموض – لوصف الديانات التقليدية في إفريقيا مع أنه تعبير استخدم لقرون ومع أنه ما زال يستخدم من جانب الكثير من الدارسين الغربيين إلا أنه ليس بالتعبير السليم للديانات الإفريقية التقليدية. وهو نتاج صحيح لسوء فهم الأوروبيين الأوائل لتلك الديانات، وتبع سوء فهمهم هذا سوء فهم من اتبعوا آراءهم في شأن الديانات التقليدية. فالفتشية تعني عبادة أو تقديس الأشياء أو الأغراض خاصة تلك التي من صنع الإنسان، وهي كلمة أخرى ابتعدت كثيرا عن معناها الأصلي. فالكلمة جاءت من البرتغالية من كلمة Fetitico وتعني تعويذة أو تميمة وهي مستمدة من أصل لاتيني Factitus (من الكلمة اللاتينية Factitium وتعني (غرضا، أو شيئا مصنعا، أو مصنوعا). بمعنى أن لها قوة سحرية. واستخدمت هذه الكلمة من قبل البرتغاليين الأوائل عند بداية احتكاكهم بالإفريقيين أي عند بداية اتصالهم بالقارة عندما رأوا الإفريقيين يرتدون عقودا معلقا بها أشياء مثل القواقع، وقطع الخشب، والتعاويذ فأطلقوا على هذه التعاويذ تعبير فتيكو Fetico واعتبروا أن لها دورا سحريا دينيا وبالتالي اعتقدوا تدريجيا أن الإفريقيين يعبدون هذه الأغراض أو الأشياء، ومن هنا أطلق على الديانات الإفريقية اسم الفتشية حيث إن الفرنسيين والإنجليز قد جاءوا بعد البرتغاليين الأول وأخذوا عنهم هذه التسمية واستخدموها تحت اسم Fetiche (بالفرنسية) و Fetish (بالإنجليزية)(١)، وأصبحت كلمة فتشية Fetichism تستخدم باتساع لوصف عام لعبادة الإفريقيين للأغراض أو الأشياء المادية التي يصنعونها أو يلقطونها من الأرض..(٢)، والواقع أن حقيقة الديانات الإفريقية والفهم الصحيح لها تؤكد أن الإفريقيين لا يعبدون مثل هذه الأغراض الأرضية أو المصنوعة ولكنها تستخدم كمجرد تعاويذ وتمائم وهم في هذا ليسوا بفريدين

=استخدم نفس التعبير أحد رواد دراسة الديانة التقليدية في إفريقيا وهو يحلل الفارق بين التبجيل والعبادة، انظر: Parrinder, African Traditional Religion, op. cit., pp. 63-66.

(١) مع أن كلا من اللغتين الفرنسية والإنجليزية كانت لديهما هذه الكلمة في لغتهم القديمة ولكن تم إحياؤها من جديد بمعنى آخر بعد أخذها من البرتغاليين. فهي أصلا في الفرنسية كانت كلمة Faitis: بمعنى متقن، جميل، بينما في الإنجليزية القديمة كانت Fetays بمعنى متقن، متناسق.

(٢) لمزيد من المعلومات عن الفتشية وجذورها واستخدامها، انظر:
Idowu, op. cit., pp. 125 – 6. See also, Parrinder, African Traditional Religion, op. cit., pp. 15 – 17.

حيث استخدمت التعاويذ كظواهر شائعة في ظـــل الأديـــان المختلفـــة حتـــى السماوي منها؛ لأن البعض خلط العادات الموروثـــة مـــع الطقـــوس الدينيـــة والبعض الآخر ابتدع طقوسا من قبيل المبالغة في التعبد.

ويلاحظ أن كلمة فتشية وفتش Fetish أصبحت حاليا أكثر استخداما في الإنجليزية منها في الفرنسية، و نتيجة لعدم دقة الكلمة وعدم تعبيرهـــا عـــن حقيقة المعتقدات التقليدية الإفريقية، حيث تبين أن الإفريقيين يؤمنون بوجـــود إله واحد ولا يعبدون تلك الأغراض التي يصنعونها أو يلتقطونها، ويؤمنـــون بقوى روحية غير تلك المرتبطة بالتمائم والأغراض. وعليه فقد بدأ الكثير من الكتاب الجادين في هجر الكلمة، وحتى في الفرنسية فإن الكلمة لم تعد تستخدم كثيرا حتى للتعبير عن التعاويذ والأحجبة وغيرها التي يشـــار إليـــها بكلمـــة "جريجري Grigris"[(١)] بدلا من الفتشية.

وبنفس المثل، فإن كلمة "جوجـــو Joujou" – التـــي يكتنفـــها أيضـــا الغموض – تستخدم من جانب البعض وينتقدهـــا الكثـــيرون، خاصـــة بيـــن الأوروبيين ولا يستخدمها الإفريقيون كثيرا، حيث ينظـــر إليـــها علـــى أنـــها تتضمن نوعا من الاستهجان لجانب من معتقداتهم الدينية التقليدية[(٢)]. والكلمـــة أصلها فرنسي وتعني دمية صغيرة إلا أن استخدامها شاع على يـــد الكتـــاب الإنجليز وما زالت تستخدم بواسطة بعض الكتاب الجادين (من ذلك مثلا جاك مندلسون في كتابه السابق ذكره الذي اختاره للإشارة للدين التقليـــدي وجعـــل عنوان كتابه "الرب والله وجوجو". وكثيرا ما تستخدم الكلمة بمجال ممارســـة السحر والشعوذة وإن كانت الكلمة في لغة القاموس تعنـــي تعويـــذة، تميمـــة، حجاب، رقية. ولعل السبب في استخدام جوجو كتعبـــير للديانـــات التقليديـــة مرجعه استخدام الإفريقيين للدمى التي يصنعونها بأيديهم كرمـــوز ووســـائط للقوى الطبيعية، وما وراء الطبيعة. وكثيرا ما تستخدم تلك الدمى في مجـــال السحر وغيره في محاولة للوصول لتحقيق الأهداف المنشودة.

والكلمة أصلها فرنسي وتعني لفظيا اللعبة أو الدمية.. وقـــد اســـتعملت لتفشي التمائم والتماثيل في الديانات التقليدية. وقد اســـتعملت بشـــكل أوســـع

---

(١) والكلمة وفقا للقاموس تعني أحجبة واقية. وهي تستخدم ولكن بحد محدود في الإنجليزية، وهناك مـــن يكتبها بالفرنسية Greegrees، انظر: المرجع السابق، ص ١٦.

(٢) مندلسون، مرجع سابق، ص ٦٥ – ٦٦.

بمعنى قوى الطبيعة الخفية غير المدركة، أما استخدامها بالمعنى الضيق فيقصرها على ممارسات ديانات السحر في مناطق عيش الكفاف أو ما يطلق عليه الحياة البدائية: كاللعان، والطيرة، والتعاويذ والسحر الأبيض والأسود، والعرافة بوجه خاص.

والفتش – وتعرف بالبمبارا باسم Boli و Siri وتافو Tafo وفي الفولاني باسم Tigmal و Dabare و Kongol ـ ليست معبودات ولا حتى نصف آلهة، فهي ببساطة أشياء (أغراض) مقدسة تسمح للأفراد بالتوجه لله ومخاطبته. ويوضح أحمد همبتي با (وكان سفيرا سابقا لجمهورية مالي في ساحل العاج، ومديرا لمعهد العلوم الإنسانية بباماكو عاصمة مالي) وهو من الكتاب والمفكرين الإفريقيين المسلمين الذين يحترم رأيهم – أن الالتجاء إلى تلك الأشياء المقدسة جاء نتيجة لنظرة نفعية لها، بمعنى أنه بسبب ضرورتها فقط أي وظيفتها ولدت فكرة أو مفهوم الفتش. فالإفريقي جنوب الصحراء تعود أن يلجأ لوساطة آخرين في توصيل أوامره أو تلقي الآراء ممن دونه أو الأمر ممن هم أعلى منه وذلك في كل الأمور: من ذلك أن الزوج عادة ما يلجأ لزوجته الأولى لتوصيل أوامره لزوجاته الأخريات، كما يلجأ لابنه الأكبر لإعطاء أوامره لأبنائه الآخرين.. فالالتجاء لوسيط بدلا من الاتصال المباشر هو الوسيلة المتبعة في إفريقيا.. فالفتشة تستخدم في الوساطة إلى الخالق الأعظم – خالق كل شيء والقادر على كل شيء: فالإفريقي يرجع كل شيء لله مرورا على الفتشية(١).

وأخيرا، فمن المؤكد أن الإفريقيين في معتقداتهم التقليدية لا يعبدون الأشياء والأغراض التي يصنعونها: فهم ليسوا بفتشيين كما وصفهم خطأ وزورا البرتغاليون ومن تبعهم من الأوروبيين. فالإفريقيون يعتقدون في أن لهذه الأغراض – كالأحجبة والتمائم وغيرها – قوة نافعة وقوة ضارة وهم في ذلك – وإن كانوا أكثر تطرفا واعتقادا في جدواها – مثل المسيحيين مثلا الذين يؤمنون بسان كريستوفل حارس الطريق الذي عادة لا تخلو سيارة في أمريكا وأوروبا من وجود قلادة عليها صورته.. كما أن المسيحيين الكاثوليك

(1) Ahmadou Hampaté Ba, "Animisme en Savane Africaine", In Rencontres Internationales de Bouaké, Les Religions Africaines Traditionnelles, Paris: Editions du Seuil, 1965, pp. 33-4.

يعطون أهمية خاصة للقلادات (الميداليات) التي يعتقدون بأنها ذات إعجاز.. والكاثوليك واليهود يعطون أهمية خاصة للكنائس والمعابد[1]. كما أن الكثير من المسلمين يؤمنون بالأحجبة والتعاويذ الواقية وغيرها، حيث إن الحسد والسحر وردا في القرآن.. الأمر الذي يتطرف البعض في فهمه.

خامسا: إن استخدام صفة الوثنية وعبادة الأصنام في مجال بحث الديانة التقليدية غير دقيق أيضا. حيث إن الإفريقيين لا يعرفون الوثنية بالمعنى الذي كان موجودا عند العرب في الجاهلية مثلا من حيث أنكر بعضهم وجود إله أعظم وعبدوا الأصنام واعتبر غالبيتهم أصنامهم على أنها "بنات الله" واتخذوها زلفى إليه[2]. ومن الملاحظ أن التماثيل الحجرية المنحوتة مثل التي كانت في الجاهلية قديما أو تلك المعروفة عند البوذيين مثلا غير معروفة في إفريقيا، كما أن المعابد الحجرية الضخمة لم تعرف كذلك.

ففي مجال دراسة الأديان في إفريقيا كثيرا ما أشير إلى الديانة التقليدية بتعبيرات تنم عن الوثنية، من ذلك استخدام لفظ همجية Heatheanism (وتعني وثنية، وعبادة الأصنام، وكفر). وهذا التعبير وإن تردد كثيرا إلا أنه أيضا غير دقيق. فكلمة Heathen تعني غير مثقف، جاف وهي مرادفة أصلا لكلمة Paganus وهي كلمة ذات جذور جرمانية ومستمدة من كلمة Heath، وهي الأرض البور على أطراف القرية. وبالتالي فالهمجي هو الشخص الذي يعيش في تلك المناطق النائية على أطراف القرى بعيدا عن التقدم. وفي مجال الدين يعرفها قاموس أكسفورد بأن الهمجي هو الشخص الذي ليس بالمسيحي أو اليهودي أو المسلم، الشخص غير المتعلم. ومن ثم فإن الكلمة ذات الأبعاد الاجتماعية أصبحت لها معان دينية خالصة. وهذا التعبير عامة يستخدم بواسطة أجناس تنظر بعنصرية لغيرها ممن تطلق عليهم تلك

---

(1) Meinard P. Hebga, Emancipation d'Eglises sous Tutelle: Essai sur l'Ere Post-Missionnaire, Collection Culture et Religion, Paris: Présence Africaine, 1976, p. 96.

(2) انظر ولمزيد من المعلومات عن الأصنام في الجاهلية وأسمائها والقبائل التي تتبعها: د. حسين مؤنس، مرجع سابق، ص ص ٩٩ – ١٠٠.

الكلمات[١]: فكلمة همجية في مجال الديانات التقليدية الإفريقية غير مناسبة وليس لها ارتباط بالدين وإن استخدمت للاستخفاف بالمعتقدات الإفريقية[٢].

ومن الكلمات الأكثر استخداما في مجال وصف الديانات التقليدية بالوثنية وعبادة الأصنام كلمة Idolatry، وكلمة Idol مستمدة من كلمة eidolon اليونانية وتعني لفظيا: شكل، صورة، أو وهم وخيال بمعنى صورة في العقل، أو فكرة ومن هنا تطورت كصورة عامة لله وفكرة عامة عنه. فالكلمة تتضمن تمثيلا أو ظلا لما بين الحقيقي وما هو ليس حقيقيا أو إذا اعتبر حقيقيا فهو حقيقي فقط كرد فعل للعقل البشري. وعليه فإن idols عبارة عن شيء fetish (مصنوع بيد الإنسان) يمثل ما يفترض أنه صورة الروح التي تتجول داخلها. ومن ثم فإن idolatry لا تعتبر بدائية ولكنها تعتبر خطوة في التطور الديني[٣].

وباختصار فإن الكثير من المفاهيم المستخدمة في وصف الديانات التقليدية غير دقيقة وتحمل بأبعاد عنصرية من جانب من يحكمون على تلك المعتقدات من زاوية مفاهيمهم ومعتقداتهم. ومن الواضح للمهتم بالتعرف على حقيقة المعتقدات التقليدية الإفريقية هو أنها لا تعني الوثنية وإن كانت هناك الكثير من التماثيل والأقنعة وغيرها إلا أنها ليست إلا رموزا ووسائط لا تعبد في حد ذاتها بل تستخدم للاتصال بما وراء الطبيعة ومحاولة التحكم في القوى الطبيعية إن أمكن.

فهناك اعتقاد عام في إفريقيا بوجود خالق أعظم وإن كانت لا توجد له الكثير من المعابد إلا أنه يعتقد فيه في كل مكان ويؤمن بسموه على ما عداه كما سيرد ذكره..

سادسا: من الأخطاء الشائعة أيضا النظر إلى المعتقدات التقليدية الإفريقية على أنها تقوم على تعدد الآلهة والإشراك بالله. ففي مجال بحث الديانات التقليدية كثيرا ما يستخدم تعبير Paganism (وتعني حسب القاموس الإشراك أو الإيمان بتعدد الآلهة). وهي تعتبر أقدم كلمة مستخدمة لوصف

---

(١) تعبير heathen مثل كلمة جوام goum العبرية، وethne أو برابرة barbaros اليونانية التي تعني همجي، وحصني، وجميعها تعبيرات تحمل معاني وأبعادا عنصرية.

(٢) لمزيد من المعلومات عن الوثنية والهمجية والانتقادات الموجهة لهذا لتعبير راجع:
Idowu, op.cit., pp.119-120.

(٣) لمزيد من المعلومات أنظر: المرجع السابق.

دين من يطلق عليهم الشعوب البدائية أو غير المتحضرة. والكلمة أصلها لاتيني مشتقة من كلمة Paganus وتعني أصلا: ريفي (شخص يعيش بعيدا عن الجماعات المتمدينة)[1]. أي أنها في معناها الأصلي كانت لها أبعادها الاجتماعية قبل أن تستخدم فيما بعد في مجال ديني فقط.

وقد أوضحت دائرة المعارف الدينية والأخلاقية أن الكلمة مرتبطة بالشعوب البدائية. وقد أشار قاموس اكسفورد أن كلمة Pagan تعني أي شخص لا يؤمن بيهوه – اسم الله بالعبرية – أو المسيح أو الله. ويوضح البعض أن الكلمة في استخدامها فيما يتعلق بالمعتقدات التقليدية الإفريقية تحمل معها علامة تمييز عنصري واجتماعي، وأن مثل هذا التمييز يحمل أبعادا دينية إلا أن آثاره اجتماعية.. والكلمة كما يتفق الكثيرون من دارسي تلك المعتقدات مع أنها واسعة الانتشار في الاستخدام إلا أنها لا تصلح لوصف تلك الديانات[2] التي أصبحت تتجلى صورتها تدريجيا، ويتضح ما تقوم عليه من وحدانية Monotheism : فالديانة التقليدية الإفريقية لا يمكن وصفها بالإشراك Polytheism أي الإيمان بوجود أكثر من إله مثل الهندوسية التي تقوم على الإيمان بتعدد الآلهة.

وأخيرا: البعض يطلق على المعتقدات الدينية اسم الطوطمية Totemism. وهي كلمة كثر استخدامها في هذا الشأن في الماضي وهي أيضا تثير الجدل وتحتاج للتوضيح. وهي مستمدة من طوطم Totem وهي كلمة من هنود أمريكا الشمالية وتعني شيئا من الطبيعة حيوانا كان أو نباتا أو شيئا وغالبا ما يكون الأول. ويتخذ شعارا للعشيرة أو للشخص أو قد تتخذه اسما لها. كما يطلق على صورة هذا الرمز. والبعض يرى أنه يعني وثنا. وجوهر الطوطمية الإيمان بوجود صلة مفترضة بين شخص أو جماعة وبين الطوطم، أي أن الطوطمية تعبر عن نظام اجتماعي مبني على أساس الانتماء أو الإيمان بالانتماء لرمز مشترك، وعادة ما يكون من الحيوانات المنزلية أو التي تعتادها الجماعة: كالحمار أو القرد أو أحد الطيور أو الأسد أو الغزال أو الثعبان أو غيرها. وهو مفهوم قائم على ارتباط الفرد بالجماعة والبيئة المحيطة. وعادة ما يقيمون الحداد على الطوطم عند موته. ويعتقد البعض أن

---

(١) لمزيد من المعلومات، راجع: Hebga, op.cit., pp. 94 - 6.

(٢) لمزيد من المعلومات، راجع: Idowu, op.cit., pp. 116 - 9.

الطوطم هو أصل الديانة، ولكن يرد على هذه النظرية بأنها بعيدة عن الصحة والواقع، حيث تتبنى المجتمعات نوعا أو آخر من الديانة ولكنها ليست جميعها طوطمية، كما أن الطوطم غير معروف في الثقافات القديمة[1].

ويعرف العديد من المجتمعات عمودا منحوتا مزدانا برسوم طوطمية أي برسوم الرمز المميز المشترك للجماعة. وخلاصة الأمر أن الطوطمية ليست معبودا ولكنها رمز اجتماعي مقدس يجمع بين أفراد الأسرة أو العشيرة[2] ويقوم بدور هام في تماسكها، ويمثل منظومة أحد أبعادها الدلالة الرمزية التي يمكن تشبيهها بالعلم الوطني في الدولة الحديثة. فالاعتقاد العام هو أن الجماعة لها أصل واحد وبالتالي يجمعها هدف ومستقبل واحد.

طبيعة الديانة التقليدية الإفريقية:

والسؤال الذي يطرح نفسه في مجال بحث المعتقدات التقليدية في إفريقيا هو: هل هناك ديانة واحدة تقليدية في إفريقيا؟ أم أن هناك تعددا في الديانات؟. وما الذي يميز طبيعة تلك الديانة إن وجدت؟ وما هي الأسباب التي يمكن إرجاعها إليها في انتشار الإسلام بالقارة الإفريقية؟.

من الجدير بالذكر أنه على الرغم من اتساع القارة وتعدد شعوبها وثقافاتها ولغاتها إلا أن هناك طابعا إفريقيا يميز عقائدها الدينية التقليدية، وهو طابع عام، رغم صعوبة التعميم عن إفريقيا. فهناك مفاهيم مشتركة بين شعوب القارة على الرغم من اختلاف تلك المفاهيم المشتركة إلا أنها جميعا تدور حول الإيمان بوجود إله واحد للكون، ولا يعني هذا أن الشعوب الإفريقية تؤمن تقليديا جميعها بذات الإله وأن له نفس الاسم، و لكنها جميعا تؤمن بوجود إله واحد، وإن اختلف الاسم من مكان لآخر (انظر الجدول التالي). كما أن هناك اتفاقا في طبيعة الإله: كأن المفهوم واحد وطبيعته واحدة و لكن الاختلاف في المسمى، بل حتى في هذا المسمى كثيرا ما تتداخل الأسماء عبر المناطق المختلفة وعبر اللغات المختلفة. فمثلا أكثر

(1) B. Kese- Amankwaa, Indigenous Religions and Culture, Legon, Ghana: Baafuor Educational Enterprises Ltd., 1980, p.p. 22-23.
(2) Microsoft ® Encarta ® 99 Encyclopedia. © 1993- 1998 Microsoft Corporation, Delux Edition & Electronic, Almawrid.

الأسماء شيوعا في غرب إفريقيا هو نيامي (بين الأشانتي في غرب إفريقيا) وهو شكل أو آخر من Nyam نيام، نيونمو، نياما Nyama.

أما الاسم الشبيه المنتشر في وسط إفريقيا من الكاميرون إلى بوتسوانا جنوبا فهو نزامني ونيامبي. أما أكثر الأسماء شيوعا في شرق إفريقيا فهو ليزا Leza كما أن اسم مورنجو ومولونجو منتشران بين ٢٥ قبيلة مختلفة(١).

فعن مفهوم الإله الأعظم، هناك خيط يربط بين أجزاء القارة رغم اختلافاتها برباط الإيمان بوجود إله واحد. فهذا العامل هو الذي يجعل من الممكن الكلام عن دين واحد لإفريقيا: فالعامل الأساسي للتماسك عن الدين في إفريقيا هو الإله الحي، وهو العامل المشترك بين الشعوب الإفريقية على الرغم من اختلافاتها. فأهم ما يميز الدين الإفريقي هو الوحدانية، وهي وحدانية منتشرة، فكل شيء ينساب للإله أعظم(٢).

---

(١) انظر: Parrinder, African Traditional Religion, op.cit., p. 35.

ومن الدراسات المتعمقة في شأن طبيعة الديانة التقليدية الإفريقية في إطار تحليلي مع المسيحية والإسلام، انظر:

Sulayman S. Nyang, Islam, Christianity & African Identity, London: Brottleboro, Vermont, Amana Books, Inc., 1984, pp. 11 – 23, Erasto Muga, African Response To Western Christian Religion: A Sociological Analysis of African Separtist Religious And Political Movements In East Africa, Kampala, Nairobi: East African Literature Bureau, 1975.

(٢) وفي هذا المجال تجدر الإشارة إلى الاختلاف الواضح بين الديانة التقليدية في إفريقيا وبين معتقدات العرب في الجاهلية حيث انقسم العرب إلى منكرين للخالق والبعث والإعادة ومنكرين للرسل وهؤلاء وأولئك كانوا عبدة للأصنام. ومنكرين للبعث والإعادة. أي أن فريقا من العرب أنكروا وجود خالق أعلى. ولمزيد من المعلومات، انظر: أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الثالث، القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٣٨٧هـ، ص ٧٦ – ٨٢.

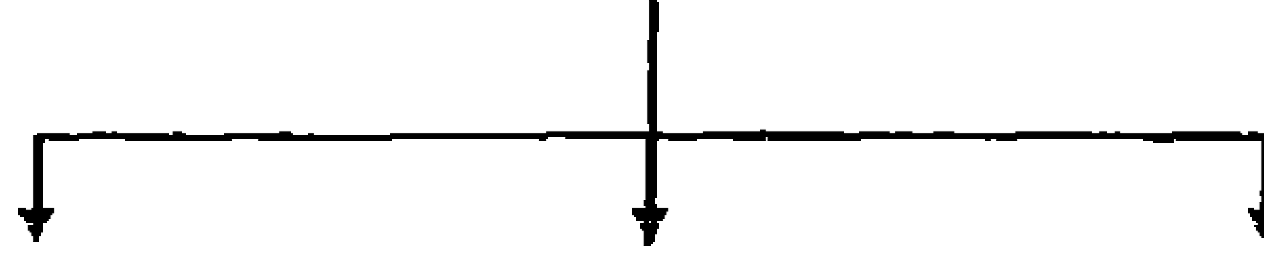
شكل (١)

هيكل الديانة التقليدية الإفريقية

الإله الأعظم (خالق الكون)



مقدسات (القوى الروحية)

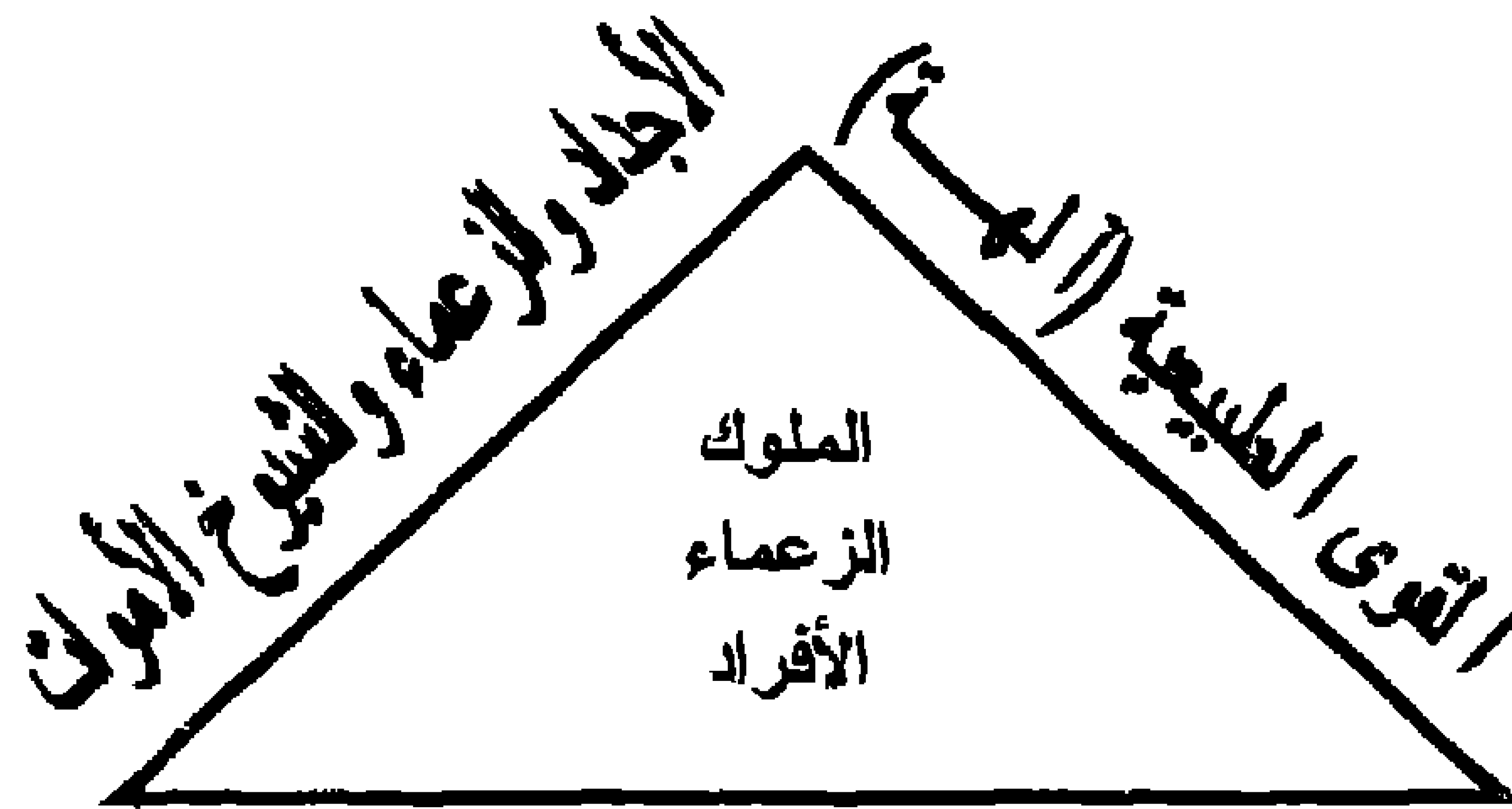


آلهة طبيعة (أرواح ظواهر طبيعية) — قـوى سحـرية — أرواح الأجـداد

شكل (٢)

في القمة (السماء)

(وترمز للخالق الأعظم الذي ينساب منه كل شيء ويعود إليه كل شيء)



القاعدة (الأرض)

(وكثيرا ما يرمز لها بأنها إلهة، وأهميتها للفرد أنها منتجة لغذائه ومستقر لجسده بعد الموت)

من هذا الشكل (٢) يتضح أن الديانة الإفريقية يمكن تمثيلـــها بمثلـــث: قمتـــه تتمثل في السماء، وترمز للخالق الأعظم الذي ينساب منه كل شيء ويعـــود إليه كل شيء. ولا يجب أن يفهم أن السماء تمثل (الله) أو أنها هي الله الخـــالق الأعظم: بل من المعتقد أن الخالق الأعظم فوقها ووراءها. أما القاعدة فتتمثـل في الأرض التي عادة ما يرمز لها بأنها إلهة، والمهم فيما يتعلق بها بالنســـبة للفرد أنها منتجة لغذائه ومستقر لجسده بعد موتـــه. وعلـــى الأرض يعيـــش الأفراد ولكنهم يتمثلون في هيراركية قاعدتها الأفراد العاديون، وفي الوســـط الزعماء التقليديون، وفي القمة الملوك. ويمثل هذا التسلسل درجة قربهم مـــن الخالق الأعظم، وهذا ما نتجت عنه فكرة الملكية المقدسة. وبالنسبة لضلعـــي المثلث فيتمثلان في الأرواح: أرواح القوى الطبيعية (آلهة الطبيعة كما يطلـــق عليهم البعض – أو الآلهة الصغار كما يحلـــو للبعـــض تســـميتها)، وأرواح الأجداد والزعماء والشيوخ الأموات الذين يرعون الأحياء.

والشكلان السابقان يوضحان هيكل الديانة التقليدية الإفريقية، حيـــث يبـــدو واضحا أن جوهر المعتقدات التقليدية هو الإيمان بوجود إله أعظـــم، حيـــث تتوقف عليه جميع العوامل الأخرى في المعتقدات، وهو وحده موجود بصفـــة مطلقة.

اسم الإله في ظل الديانة التقليدية الإفريقية

الشعب	اسم الإله الأعظم(1)	
الاشانتي	نيامي	Nyame
نوب	سوكو	Soko
مندي (في سيراليون)	نجيو	Ngewo
الاكمان	أونيامي	Onyame
الايجبو في نيجيريا	شوكو	Chukwu
الهوتو واندا في بوروندي	ايمانا	Imana
اليوروبا	الدومار، اودودوا	Olodumare, oduduwa
كولونج	كيا، بيرو، وتجالا، وياجا	
في نيجيريا	يامبا	Yamba
في الكاميرون الكونغو	أونيام، نيام	Onyame, Nyame
في الكونغو	مولونجو	Mulungu
الكونكومبا	امبوار	Umbwar
الباجندا في أوغندا	كاتوندا	Katonda
الكيكويو في كينيا	مورونجو	Murungu
الباسوتو	موليمو	Molimo
بوتسوانا	موريمو	Morimo
زولو (في ج. إفريقيا)	انكولونكولو	Unkulunkulu
دوجون في مالي	اما	Amma
أوفامبو (ج.غرب إفريقيا)	كالونجا	Kalunga
البمبارا	مسا دمبالي	Masa Dambali
البمبارا في مالي	مانجالا	Maa Ngala
البيل (الفولاني)	جوينو دونداري	Gueno Doundari
دان في سفانا ساحل العاج	زرا	Zra
ايبيبيو في نيجيريا	أوباسي	Obasi
الجالا في أثيوبيا	واك	Wag
اليوروبا في غرب نيجيريا	أولورن	Olorne (Olorun)
الايبو في شرق نيجيريا	شاكوا (شوكو)	Shakwa, (Chuku)
الأقزام في وسط إفريقيا	مونجو	Mungu
الجا في غانا	نيونمو	Nyonmo
الايوي والفون في بنين	بولوكو	Buluku
في الكيكونجو واللغات الأخرى للباتو (في زائير وأنجولا)	نزابني	Nzambi
ايوي – فون	ماو	Mawu
نجومبي في الكونغو	أكونجو	Akongo

---

(١) قمنا بتجميع هذه الأسماء من صفحات متفرقة من عدة مراجع سبق ذكرها، منها كل مـــن مندلســـون Parrinder, Idowu, Maguet, Mbiti, Oloyede, Nyang و

أهم أسس المعتقدات التقليدية في إفريقيا:

أولاً: الإيمان بإله أعظم(١):

ويعد الإيمان بإله أعظم أول وأهم أسس المعتقدات التقليدية في إفريقيا، الأمر الذي يعتبر قاسماً مشتركاً بين الشعوب المختلفة في إفريقيا. حقيقة أن الصورة غير واضحة عن ذاته، ولكن من الواضح أن هذا ليس قاصراً على الديانة التقليدية الإفريقية، حيث إن العقل البشري عامة قاصر عن تفهم ذات الله، وبالتالي تصوره، ومع أن هناك تعدداً في الزوايا والأبعاد التي ينظر منها إلى مفهوم الخالق الأعظم، نظراً لأن كل شعب ومجتمع يركز على بعض الصفات وفقاً لطبيعة الظروف الاجتماعية في ذلك المجتمع، ومع هذا فإن هناك بعض الخصائص التي يوصف بها الخالق الأعظم عند الإفريقيين والتي تمثل جوهر الديانة التقليدية في إفريقيا.

أ- الإله حقيقي:

ففي إفريقيا كل شعب لديه اسم محلي للإله الأعظم، وهناك أسماء أخرى بجانب الاسم الأساسي تمثل صفات الله وفقاً لتلك اللغات واللهجات المحلية.

والإله بالنسبة للإفريقيين ينظر إليه على أنه موجود وأنه حقيقي وليس مجرد مفهوم تجريدي، وأنه موجود دائماً، وهو دائم النشاط ويعتبر الحقيقة الواقعة الدائمة في العالم.

ومع هذا لا يؤمن الإفريقيون بتشخيص الله أو تجسيمه بمعنى أنه ليس على شكل إنسان، وعادة ما يتقربون له بالصلاة والعبادة في وقت الشدة تأكيداً لوجوده وقدرته.

ب- الإله فريد:

وبالتالي فلكونه فريداً ومنقطع النظير، فإنه لا يوجد له في إفريقيا صور محفورة كانت أو مرسومة. حقيقة أن هناك رموزاً له ولكن لا توجد صور على شاكلته. فعادة ما ينظر إليه على أنه ملك ذو سمو وتفوق مطلق. فهو أسمى من أي مخلوق وأسمى من أي من المقدسات (رموز). وهو ليس

---

(١) لمزيد من المعلومات، راجع: Idowu, op. cit., pp. 147 - 168.

انظر أيضاً: Nyang, op. cit., pp. 11 – 23.

على شاكلة أي بشر فهو الذي خلق البشر وبالتالي لا يمكن أن يكون واحداً منهم "فقوة الإله الأعظم خارج البشر وخارج المجتمع حيث إنه خَلَقَ البشر"، ويجب عدم الخلط بين الإله الأعظم وبين ما دونه من المقدسات أو الأرواح.. فهو خالق الكون وإليه يرجع كل شيء.

ج- الإله هو المسيطر الأوحد على الكون:

والإفريقيون لا يؤمنون بتعدد الآلهة بل إنهم بعيدون عن ذلك حيث يؤمنون بإله واحد هو الأسمى وهو سيد الكون(١). وقد اختلفت أسماء الإله الأعظم من مكان إلى آخر ومن شعب إلى آخر وفقاً للغات واللهجات المحلية. وكثير من الأسماء استخدمت للإشارة إلى اسمه أو إلى بعض صفاته التي يتميز بها كما يلاحظ أن بعض الأسماء تعرف على نطاق منطقة بأكملها متخطية الحواجز اللغوية واللهجات.

فقوة الإله هي العظمى والأسمى وكل شيء ينساب منه ويرد إليه.. والمقدسات (أو صغار الآلهة والأسلاف) تعتبر بمثابة وسطاء في التقرب إلى الإله.. والهدايا والهبات والصلوات المقدمة لهم يمكن أن تمرر عن طريقهم إلى مصدر كل شيء وهو الإله الأعظم.

ففوق الجميع هناك الخالق الأعظم: و ينظر إليه عامة على أنه بعيد للغاية بحيث إن الأفراد لا يصلون له بطريقة منتظمة ولكنهم بصفة عامة يتجهون إليه وقت المحن، لأن قوله هو الفصل وهو القادر على رد المحن التي يعجز عن ردها من دونه من القوى الروحية والمقدسات.

ولقد عبر البعض بمثل آخر فقالوا إنه "محكمة استئناف" يلتجئ إليها الفرد ويمكن التقرب إليه مباشرة بدون وسطاء(٢). فالخالق الأعظم هو ملجأ اليائس عندما يفشل كل شيء آخر. وعلى الرغم من عظمته وبعده فإنه يمكن الاستغاثة به والتماسه مباشرة بدون وصفة خاصة أو تدخل من رجال الدين أو الأتقياء أو المقدسات(٣).

---

(١) لمزيد من المعلومات، انظر:
E. Dammann, Les Religions de l'Afrique, Tran. From German by L. Jospin, Paris: Payot, 1978, p. 34.
(2) Parrinder, African Traditional Religion, op. cit., p. 24.
(٣) المرجع السابق، ص ٣٩.

وخلاصة الأمر، أن هناك هيراركية في السلطة الروحية (القوة الدينية)، ففي أسمى الدرجات هناك الإيمان بخالق أعظم فوق كافة المخلوقات والأرواح والآلهة، وكثيرا ما ينظر إليه ليس ككائن أعظم و لكن كقوة عظمى. وأيا كان الوضع فهناك إيمان بإله أعظم خالق كل شيء ويمثل قوة عظمى لا يمكن تصورها أو تجسيدها في كثير من الحالات. ولكن هناك اعتقادا بأن هذه القوة الأعظم هي التي تحكم العالم ونظامه والفصول والوقت وغيره، وأنها تلعب دورا نشيطا في الشئون اليومية للأفراد، وأنها أساس خلق الإنسان الأول. وأن أهم صفات الخالق الأعظم هي القوة والطيبة، والعدل، فطبيعته خيرة، وهو يختلف عن آلهة الطبيعة والأجداد والأرواح الشريرة في أنه لا يتأثر بهدايا الأفراد[1].

والأمر الذي قد يدعو للبس لأول وهلة، وأوقع الكثيرين في بعض الأخطاء وعدم الحكم الدقيق على الديانات التقليدية هو وجود ما يعرف بالمقدسات في إفريقيا أو ما يحلو للبعض بتسميته بصغار الآلهة أو الآلهة الصغار أو آلهة الطبيعة، حيث إن الكثيرين فهموا من الإيمان بها أن الإفريقيين يشركون بالإله الأعظم وأنهم يعبدون العديد من الآلهة.. فما هي حقيقة تلك المقدسات؟ وما هو مكانها بالنسبة للمعتقدات التقليدية؟ وموقعها بالنسبة للإله الأعظم؟.

ثانيا: المقدسات:

سبق أن أوضحنا أن الإفريقيين يؤمنون بإله أعظم وإن اختلف الاسم الذي يعطونه له، كما أوضحنا خصائصه ومن أهمها أنه مطلق ومنفرد الوجود ولا يوجد شيء على شاكلته، وأن كل شيء ينبع منه ويعود إليه وأنه مصدر كل شيء في الكون وهو خالقه بما فيه وعليه.

إذن هي وحدانية بما لا يدع مجالا لشك أو للبس. ولكن من الملاحظ أن الوحدانية نفسها وفقا لما أوضحه بول رادن مثلت عدة مراحل أوضحها في ثلاث[2]: أولها: الاعتقاد في خالق أعظم مع استمرار عبادة آلهة

(١) انظر: George Kimble, Tropical Africa, Vol. II, Society and Polity, New York: The Twentieth Century Fund, 1960, pp. 21 – 2.

(2) Paul Radin, Monotheism Among Primitive Peoples, London: Allen & Unwin, 1924, pp. 50f.

(مقدسات) أخرى في نفس الوقت وهو ما يعرف بـ Monolatry، وثانيها: وحدانية ضمنية implicit monotheism أي الاعتقاد في إله أعظم ومع ذلك فلا يوجد إنكار لآلهة أخرى، وأخيرا وحدانية صريحة explicit monotheism وهي الاعتقاد في إله أعظم وإنكار وجود آلهة أخرى.

وعليه فإن الإفريقيين بالمقارنة يمكن القول بأنهم في ديانتهم التقليدية يتبعون الوحدانية بشكل أو آخر، وهي أقرب ما تكون للوحدانية الضمنية: ففي العديد من الحالات مع الإيمان بالإله الأعظم خالق الكون هناك الاعتقاد في مقدسات أخرى ولكنها لا تصل لمكانته، فهو على أي حال خالق كل شيء، وأن هذه المقدسات أصبحت على ما هي عليه في إطار نظام الكون[١].

فالمقدسات تلعب دورا وظيفيا في الحكومة الدينية للكون. بمعنى أن كلا يقوم باختصاص في مجال معين. وهناك من يطلق عليها "مقدسات حرة" على أساس أنها نشطة فقط في بعض المناطق حيث تعرف أسماؤها وحيث يمكن إرجاع التأثير على حياة البشر إليها، أي حيثما كان هناك اعتراف بها. وبالتالي فهي مرتبطة بالظروف المحلية وليس لها صفة العمومية على مستوى القارة، على عكس الخالق الأعظم إله الكون الذي يتمتع بصفة عالمية عامة في كل أرجاء القارة حتى وإن عرف بأسماء مختلفة، فالمضمون والطبيعة واحدة ومتفق عليها، وهذا هو ما توصلت إليه الدراسات الجادة في مجال الديانة التقليدية الإفريقية.

والمقدسات، أو كما يحلو للبعض بتسميتها "بالآلهة الصغار" أو "آلهة الطبيعة" مرتبطة بظواهر عالمية: كالأرض، السماء، الرعد، الشمس، المياه، الزرع، .. الخ، وهي تعتبر بمثابة "وزراء كل له اختصاصه في ظل حكومة على رأسها الإله الأعظم ملك الكون". وهم أيضا وسطاء بين الإله والفرد خاصة فيما يتعلق باختصاصهم. وبالتالي فقد "اعتبروا بمرور الوقت بمثابة قنوات للاتصال يعتقد الفرد بأنه من الطبيعي عليه أن يتقرب إلى الإله الأعظم عن طريقها"[٢].

وهناك اعتقاد عام بأن تلك المقدسات – الآلهة الصغار أو أنصاف الآلهة – وإن كانت لها قدراتها، إلا أن تلك القدرات محدودة وأن الكمال

---

(1) Idowu, op. cit., p. 169.

(٢) أنظر لمزيد من المعلومات: المرجع السابق، ص ص ١٧٠-١.

والكفاية للإله الأعظم وحده ومن ثم فإنه هو وحده الذي يتوجه إليه الأفراد في وقت المحن – مثل الجفاف، والسيول، والقحط، والأوبئة، وغيرها – وقد تفشل المقدسات الأخرى في تخليص الأفراد من تلك المحن كل في مجال تخصصها.

والشكل التوضيحي السابق يبين موقعها حيث ينظر إليها كواسطة ومنتصف طريق نحو الخالق الأعظم.

وعدد تلك المقدسات يختلف من مكان لآخر كما أنه من الصعب عادة الوصول إلى عددها الفعلي في كثير من الحالات: فبين اليوروبا يتباين عددها وفقا للتقاليد الشفهية بين خمسة و٢٠١ و٤٠١ و٦٠٠ أو ١٧٠٠، أما في داهومي وبين الأشانتي في غانا فإن العدد غير مؤكد.

ويوضح إيدوو أن عدم التأكد من العدد قد يكون مرجعه الهجرة حيث حركة السكان نشطة في إفريقيا وحيث يأخذ المهاجرون معهم الأفكار عن مقدساتهم إلى المناطق الجديدة كما قد يكون مرجعه إلى تداخل الثقافات(١).

ثالثا: الاعتقاد في الأرواح(٢):

والاعتقاد في الأرواح يمثل عنصرا أساسيا في هيكل الديانة التقليدية: فالإفريقيون روحانيون على أساس تعريف الروحانية كما أسلفنا بأنها الاعتقاد في حقيقة وجود الأرواح، ولكنهم فضلا عن ذلك يؤمنون بأن تلك الأرواح قد تستخدم أشياء ملموسة كمأوى مؤقت لها، وتعبر عن وجودها وتصرفها من خلال أشياء – أغراض – ومن خلال ظواهر طبيعية. ومن هنا فإن الكثيرين حكموا بدون دقة على الإفريقيين بأنهم يعبدون الأشجار أو الحجارة أو غيرها عند رؤيتهم لهم وهم يمارسون العبادة عندها أو يتقربون إليها، وهذه الأشياء عادة ما تمثل طوطم القبيلة.

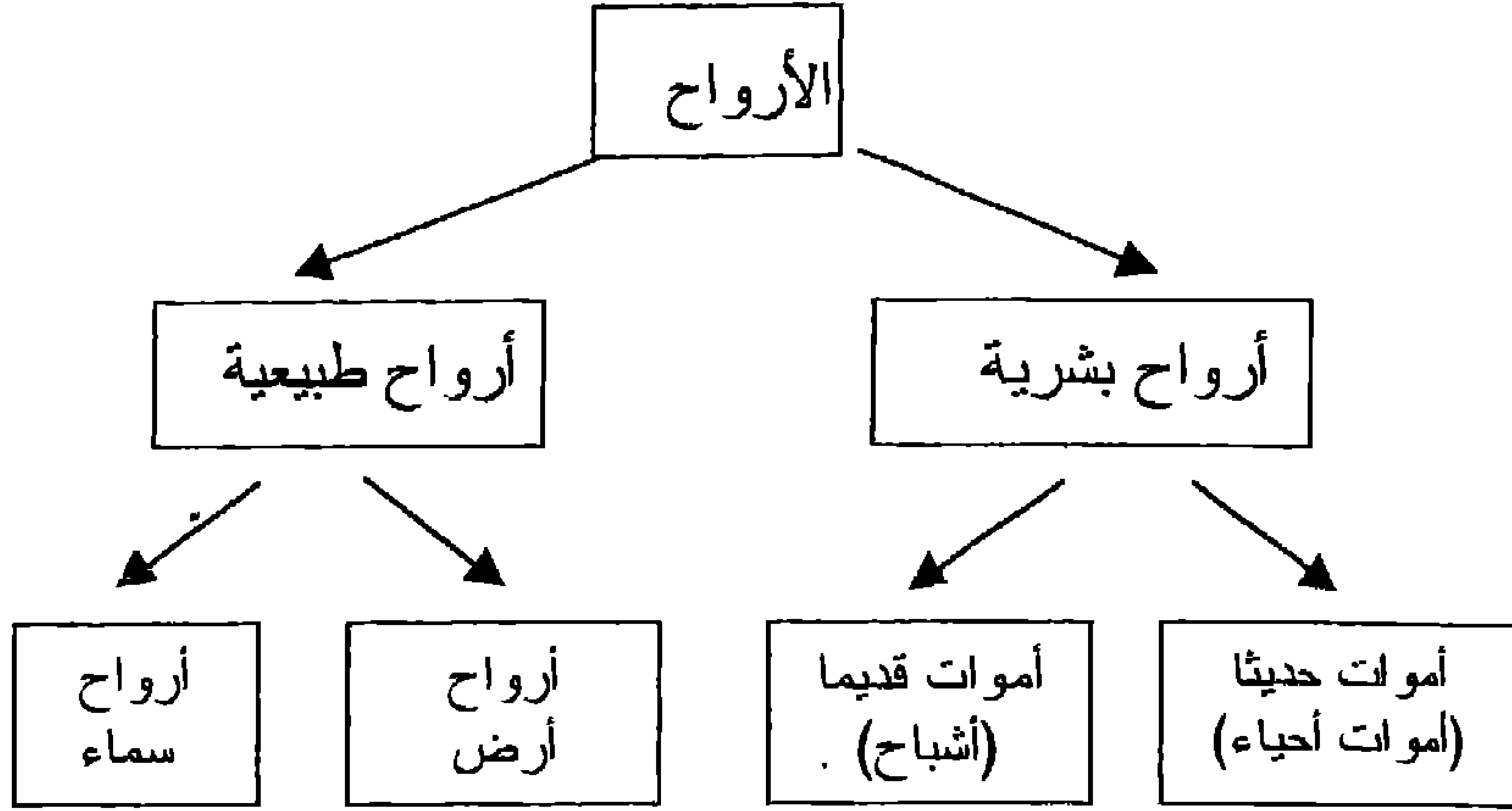
هذا وتتنوع الأرواح وفقا للمعتقدات الإفريقية وتتمثل في الشكل التالي:

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧٢، ولمزيد من المعلومات عن تلك المقدسات، انظر: ص ص١٦٥ – ١٧٣.

(٢) لمزيد من المعلومات، انظر: المرجع السابق، ص ص ١٧٣ – ١٧٧.

أنواع الأرواح في الرؤية الإفريقية [1]



فبينما ينظر للمقدسات والأجداد على أنها من أبعاد الأرواح إلا أنها أرواح مستأنسة، بمعنى أن الثانية – الأجداد – كانت أعضاء في الجماعة، والأولى – المقدسات – تمثل انعكاسا لظروف الجماعة. أما الأرواح هذه على وجه الخصوص فهي غير ملموسة وينظر إليها بشكل تجريدي على أنها شيء مجرد كظل مثلا، أو بخار يأخذ شكل إنسان. فهي كائنات غير ملموسة وغير مجسدة ويمكنها أن تشكل نفسها بشكل مكبر أو مصغر وفق ما تريد وعندما تريد ذلك[2]. وهناك اعتقاد بأنه لا يوجد هناك مكان على الأرض، ولا شيء ولا مخلوق إلا وله روح خاصة به أو يمكن للروح أن تسكنه. فالاعتقاد السائد هو أن الأشخاص والحيوانات والطيور والأشجار وغيرها تعتبر وسائل تتملكها الأرواح المختلفة: طيبة كانت أو شريرة، معاونة مساعدة أو منتقمة. وبالتالي فإن الطقوس التي قد يمارسها البعض من الإفريقيين بالنسبة لمثل هذه الوسائل لا تعتبر عبادة لها بل تقديسا للروح.

---

(١) المصدر: Mbiti, op.cit., p. 65.

(٢) من المعتقد أن هذه الأرواح ليس لها أسماء معينة إلا أنها تعرف بمجموعات: فهناك مثلا أرواح – أشباح (حيث من المعتقد مثلا أن الشخص الذي لا يدفن بعد موته أو لا تجرى له الطقوس الصحيحة لن يقبل في مقر من سبقوه وعليه فإنه سيظل يتجول ويهيم متجولا بدون هدف). ونفس الأمر ينطبق على من يموت "موتة سيئة" كأن يموت مشنوقا أو غارقا أو موت السيدة الحامل. كما تتضمن أيضا أرواح الأشرار من البشر على الأرض بعد موتهم. ومجموعة أخرى هي الأرواح التي تولد لتموت. ومن أهم الأرواح البشرية في إفريقية أرواح السحرة.

والأرواح يمكن أن تؤدي إلى الجنون، والأمراض، وإجهاض النساء، وتشويه البشر كما يمكن أن تؤدي إلى النفع والخير. وبالتالي فإن هناك اعتقادا جازما في السحر: فهو جزء من المعتقدات الدينية الإفريقية تقليديا ومن الصعب الخلاص منه، فهو حقيقة ملحة في إفريقيا حيث إنه وسيلة للسيطرة على الأرواح وضمان تحقيق التناسق والانسجام في الحياة، والانتقال السلمي بالرحيل أو الموت من عالم الأحياء إلى عالم الأرواح(١).

رابعا: تبجيل الأسلاف والإيمان بقواهم الروحية:

وقد سبق أن أوضحنا كيف أنه من الأخطاء الشائعة عند الكثير من المهتمين بالدراسات الإفريقية والديانات التقليدية في القارة الإشارة إلى "عبادة الأسلاف" أو "عبادة الأجداد Ancestor Worship"، وأن كلمة عبادة هنا أصبحت لا تستخدم في الدراسات المتفهمة لحقيقة الديانة التقليدية الإفريقية.

فالإفريقيون في الحقيقة لا يضعون الأسلاف على نفس مستوى الإله الأعظم أو حتى المقدسات من آلهة طبيعية، إلا أنهم يعطونهم مكانة خاصة من التبجيل ويعتبرونهم أعضاء في الجماعة منتمين أساسا إليها بدمائهم، وإن كانوا بموتهم قد اجتازوا محدودية الحياة وأصبحوا من الممكن أن يعملوا كوسطاء بين الخالق الأعظم أو المقدسات وبين الأجيال الحالية – الموجودة – من الأحياء(٢).

فالطفل الإفريقي يولد في عالم الأرواح لأن جماعته لا تتكون فقط من الأحياء بل من الأموات أيضا، أو على وجه الدقة من كل من الأحياء والأموات ومن المرئيات وغير المرئيات. وهو يجب أن يتعلم عن أجداده أنه هو وإياهم يتبادلون التكافل فيما بينهم، وأنه إذا فشل في التزاماته نحوهم فإنهم سوف يستدعونه لطريق الولاء وذلك بإصابته بالمرض أو سوء الحظ. وأنه يجب أن يتعلم الاعتراف بممثليهم أو وكلائهم على الأرض.

فمن المفاهيم السائدة في إفريقيا على الرغم من اختلاف شعوبها هو الإيمان بأن "الموت ليس نهاية كل شيء"، وأن ما نسميه موتا ما هو إلا مرحلة في حياة الروح البشرية، وبالتالي فهو رحيل وليس فناء. وطقوس

---

(١) أنظر: Nyang, op. cit., p. 19.

(٢) انظر: Idowu, op. cit., p. 178.

الموت هي نفس طقوس الميلاد، والبلوغ، والزواج: وجميعها طقوس تمثل الانتقال من درجة إلى أخرى وتعطي الوصول أو الارتقاء اللازم للقوة الداخلية والمكانة الخارجية.

والعلاقة بين الفرد وأجداده يمكن تلخيصها في علاقة تبعية واعتماد عليهم: فمنهم يرث ماشيته وممتلكاته وإليهم يرجع طالبا البركة والهدى إلى ما هو في صالحه، وإبعاده عن الأمراض وما يلحق به من ضرر[1].

فالإفريقيون جميعا يؤمنون بالأسلاف كأحياء دائما ومراقبين للأحياء بل وحارسين لهم. ومن المعتقد أن الأسلاف يعيشون في العالم الروحي ولكنهم ما زالوا يهتمون بشئون أسرهم الحياتية الدنيوية. فالراحلون ليسوا بعيدين جدا ويعتقد أنهم يرعون عائلاتهم ويحرسونها ويلاحظون عائلاتهم من أعلى "كسحابة من الشهود". فكل ما يخص العائلة في صحتها و خصوبتها ورخائها يهم الأسلاف، حيث إنهم هم كبارها كما أنهم سيسعون لأن يولدوا من جديد في نفس العائلة (عن طريق تناسخ الأرواح). فأرض العائلة هي ملكهم، ويجب أن يستشاروا في حالة التنازل عن الأرض لأفراد آخرين غرباء عن العائلة، كما يرجع إليهم أيضا ويحتكم إليهم في وقت النزاع داخل الجماعة[2]. وشعور الإفريقيين هذا عادة خليط من الخوف والمحبة[3].

وعليه فإن الرأي الغالب هو أنه ليس للأجداد في رأي الإفريقيين من الأحياء صفة دينية حقة، ولكنهم يبجلون آباءهم الأموات كاحترامهم لزعيم حي. و "لا ينكر أحد أنه ينظر للأجداد على أن لديهم قوى مفيدة للأفراد". أما "ورطة العبادة" فيمكن حلها عن طريق فلسفة القوى السابق توضيحها فالأجداد كانوا بشرا ولكنهم اكتسبوا قوى إضافية ومن ثم فإن الأفراد يسعون للحصول على بركتهم أو تحاشي غضبهم وذلك بتقديم الهدايا والقرابين"[4].

---

(1) Kimble, Vol. II, op. cit., p. 11.

(٢) من الملاحظ بين الدوجون في مالي أنهم يقومون بدفن موتاهم في مقابر منحوتة في مغارة بالجبل، وإذا طرأ خلاف في العائلة يخرجون كبيرهم للاحتكام إليه، أو بمعنى أدق ليتواجد بجسده كرمز عند حسم الأمر. هذا وقد كانت منطقة الدوجون من المناطق التي قمت بزيارتها – بما تشتهر به من ثراء في التقاليد والأقنعة المعبرة عنها – أثناء بحثي الميداني بمالي.

(٣) انظر: Parrinder, African Traditional Religions, op. cit., p. 58 – 59.

(٤) نفس المعنى موجود في:
E. W. Smith, knowing the African, London: Lutterworth Press, 1946, p. 105 & after.

فهناك احترام للراحلين وقد يترك لهم غذاء أو أغراض عند مقابرهم أو عند بعض الأماكن التي تقام خصيصا لهم: إنه إيمان باستمرار حياتهم بعد الموت ولكنه ليس تقديسا لهم.. إنه احترام وليس عبادة، والأمر يشبه ــ وفقا لرأي البعض ــ ما كان موجودا في مصر القديمة(١).

فأرواح الأسلاف تلعب مما لا جدال فيه دورا هاما في التفكير الإفريقي. فالأسلاف جزء من الجماعة الاجتماعية، والاعتقاد بهم يجعل قداستهم والتعرف على مكانتهم مرتبطين بالإيمان بالخالق الأعظم والمقدسات.

والاهتمام بالأسلاف وقواهم عام في إفريقيا حتى في المناطق التي يؤمن فيها بوجود آلهة – مقدسات طبيعية – حيث الخط غير فاصل تماما. وتبجيل الأجداد تعبير إفريقي واضح عن مفهوم التواصل بين الأجيال والعقد الذي يربط بين الماضي والحاضر والمستقبل: وبين الموجود في الجماعة، ومن انتقل منها كبشر وإن ظل فيها كروح تؤدي مهمة الرعاية للجماعة. حيث الجماعة قائمة على رابطة الدم والملكية معا(٢).

خامسا: الاعتقاد في القوى السحرية:

هذا البعد يمكن تفهمه في ضوء الأبعاد الأخرى للديانات التقليدية في إفريقيا، حيث إنه يمثل حقيقة ملحة في محاولة السيطرة على القوى الروحية، "فالإفريقيون يؤمنون بوجود قوة في العالم و أنه يمكن التقرب إليها عن طريق من يعرفون ذلك(٣). بل إنهم كما يعبر البعض يتعرضون للقهر طوال حياتهم خوفا من أن يتعرضوا للسحر، بل وأن معظم الفتش "الأشياء المصنوعة أو التمائم" موجهه ضد السحر(٤). والرقص يتضمن في جانب منه إبعاد السحر والقوى السحرية. وبالتالي فإن السحرة والأطباء السحرة ــ الذين يعالجون الأفراد من آثار السحر ــ يحتلون مكانة خاصة في المجتمعات الإفريقية حيث يخشى جانبهم، ولا يمكن في نفس الوقت تجنبهم

---

(1) Parrinder, African Traditional Religions, op. cit., p. 4.

(٢) انظر: Nyang, op. cit., p. 15.

(٣) راجع لمزيد من المعلومات: Mbiti, op. cit., p. 26.

(4) Hans Himmecheber, "Le Système de La Religion des Dans", in: Rencontres Internationales de Bouaké, op.cit., p. 76.

في محاولة لتحقيق النفع وإبعاد الضرر أو إلحاقه بالآخرين. ومن المعتقد في إفريقيا أن السحر هو السبب الأول لوفاة الأشخاص، وتتمثل خطورته في أن الوفاة الناتجة عنه تؤدي وفقا لما يعتقد إلى عدم انتقال الروح سلميا وتحويلها إلى شبح يتجول دون استقرار (١).

ومن أخطر أبعاد السحر في إفريقيا ما يعرف بالسحر الأسود Black Magic أو ما يلحق الأفراد من أذى عن طريقه، ومن التطرف فيه أن الأمر قد يصل إلى التضحية البشرية وأكل لحوم البشر Canabalism – وهو الأمر الذي حورب بشدة من جانب السلطات المختلفة استعمارية كانت أو وطنية إفريقية.

ومن الملاحظ أن الحكومات الإفريقية على اختلافها سعت منذ الاستقلال لمحاربة السحر والشعوذة وتتبع السحرة في محاولة للقضاء على هذا البعد. وقد نجحت في أغلب الحالات في التغلب على السحر الأسود. ولجأت بعض الحكومات إلى الضرب بشدة على يد السحرة إلى حد التشريع بسجن ممارسي السحر ومتبعيهم، بل وذهب الحال في بعض الحالات إلى إحراق ممارسي السحر الأسود بالذات نظرا لخطورته (٢).

---

(١) انظر: Nyang, op. cit., pp. 18 – 19.

(٢) وتعد غينيا مثلا هاما في هذا المجال، حيث شن الرئيس سيكوتوري بنفسه حملة شهيرة على السحر وتعقب السحرة في كل مكان واستخدم أقصى العقوبات للقضاء على السحر، خاصة الأسود مع إحراق الوسائط المستخدمة علنا.

ملاحظات عامة ختامية في شأن ممارسة الديانة التقليدية:

هناك عدة مميزات عامة تميز ممارسة الديانة التقليدية في إفريقيا وتتمثل في التالي:

- أن المجتمعات التقليدية لم تعرف الفصل بين الأمور الدينية والزمنية أو الدنيوية[١]، وبالتالي فهي تتفق في هذا مع أحد أسس الدولة في الإسلام الذي يقوم على عدم الفصل بين الأمور الدينية والزمنية وحيث يعد الإسلام دينا ودولة، كما تختلف تماما مع أهم أسس الفلسفة السياسية المسيحية التي تقوم على مبدأ ازدواج السلطتين حيث الديانة المسيحية جاءت كديانة روحية خالصة تركز على الأمور الدينية فقط انطلاقا من قول السيد المسيح: "اعطوا إذن ما لقيصر لقيصر، وما لله لله" ، كما سيرد تحليله.
- من أهم ما يميز ممارسة الديانة الإفريقية أنها تؤدى بشكل جماعي لا فردي سواء في تقبل المعتقدات في مجموعها أو في ممارسة طقوسها واحتفالاتها من قبل الجماعة. والديانة الإفريقية جزء أساسي من طريقة حياة كل شعب في إفريقيا وتأثيرها يمتد لكافة أوجه الحياة، وكل جماعة اجتماعية عملت في نفس الوقت كجماعة دينية أو جماعة عبادة يمارس فيها زعيمها دوره الديني، وبما أنها تنتمي للشعب فإن أي عضو لا يستطيع أن يخرج كلية على ديانة جماعته أو شعبه أو يقف في وجهه. وحتى إذا دخل دينا آخر فهو يظل متمسكا ببعض الأوجه المتوارثة. أي أن هناك عدم هجر كلي للثقافة؛ لأن في هذا خروجا تاما وقطعا لعلاقته بجماعته. وحيث لا تعارض بين الدين الذي انتمى إليه وديانته الأصلية فلا مشكلة، حيث يحتفظ بالكثير من خلفيته الدينية والثقافية[٢]. أما إذا حدث هناك تعارض فيظل الفرد في تجاذب بين جذوره وانتمائه الأصلي ودينه الجديد. فيعمد إلى التوليف كوسيلة لتحقيق التوازن أو إلى هجر الدين الجديد والارتداد إلى ما كان عليه أو اختيار دين آخر أكثر مرونة في تقبل الممارسات وعدم التعارض.

---

(١) انظر: Nyang, op. cit., p. 12.

(٢) انظر: Mbiti, op. cit., p. 13.

- وكثيرا ما تذهب الجماعة – بأكملها – ممثلة في العائلة الممتدة أو حتى العشيرة – للدخول في الدين السماوي، وكثيرا ما ينقل أفرادها بعض أبعاد معتقداتهم التقليدية للدين الجديد. وبما أن النشاط الديني يمارس تقليديا على أساس جماعي لا فردي فذلك يعني دخول الأسرة بل والقرية بأكملها في الدين الجديد بدخول شخص فيه. وبالتالي فكثيرا ما تدخل القبيلة بأكملها في الإسلام بالذات. على خلاف المسيحية التي تعتني بتنصير الفرد وتغيير قلبه منفردا، حيث تعمل على أساس فردي لا جماعي.
- ومن ثم فمن الملاحظ أن الإفريقيين عادة ما ينجذبون حتى قبل الدخول في الإسلام إلى ممارسات الجماعات الصوفية في إفريقيا التي تكثر من حلقات الذكر والإنشاد التي تشد انتباه الإفريقي كشكل جماعي منظم لممارسة بعض الشعائر الدينية كما يتفهمها الإفريقيون.
- وبصفة عامة فإن المجتمعات التقليدية في إفريقيا تقوم أساسا على التسامح الديني فلم تعرف التعصب الديني، ولا يعرف من يدينون بالديانة التقليدية "حرب الأديان"(١) وبالتالي فإن دخول فرد في دين سماوي لا يعني استبعاده من الجماعة أو طرده من القبيلة أو الأسرة حتى الأسرة النووية أو الخلية حيث قد يضم المسكن الواحد من ينتمي للدين التقليدي، والإسلام والمسيحية دون حساسة كبيرة.
- من ناحية أخرى يلاحظ أن الإفريقيين مغرمون بشدة بالموسيقى والرقص، وعليه فإن الموسيقى والرقص والغناء ظواهر موجودة في كل جماعة في إفريقيا. فالموسيقى تستخدم في كافة أنشطة الحياة: في زراعة الحقول، والصيد، والاحتفالات شعبية كانت أم خاصة، وتمجيد الحكام والمحاربين، وتنويم الأطفال، بل إن حلقات التم – تم (وهي الموسيقى الشعبية الإفريقية باستخدام الطبول الشهيرة) تعقد عامة في المساء على نواصي الشوارع في الأحياء المختلفة في إفريقيا على اختلاف أنظمتها وشعوبها. ومن إفريقيا انتشرت الموسيقى الإفريقية للقارات الأخرى. فمما لا جدال حوله أن موسيقى الجاز هي ذات أصل إفريقي وأن من ابتدعها

---

(1) Hampaté Ba, op.cit., p. 35.

وأبدعها هم الإفريقيون أو ذوو الأصل الإفريقي في العالم أجمع، وهي تعتبر من الثروات الأساسية للثقافة والتراث الإفريقيين. وعليه فإن الموسيقى والرقص من الطبيعي أن يستخدما في الطقوس الدينية في إفريقيا، وكثيرا ما يعبر الإفريقيون عن انطباعاتهم الدينية بالرقص – الأمر الذي يعتبره المبشرون المسيحيون من سمات الوثنية ويجعلون هجره متطلبا سابقا للدخول في المسيحية كما سيرد تحليله. "فكثير من الموسيقى الإفريقية والرقص يتناولان أفكارا دينية وممارسات دينية. والاحتفالات والطقوس الدينية تصاحب دائما بالموسيقى والغناء وأحيانا بالرقص"[1]. وبنفس المثل الفن الإفريقي من النحت والأعمال الخشبية، حيث الأقنعة لها أيضا دورها في ممارسات الحياة بما فيها الدينية. والتي تعرضت هي أيضا لعدم الفهم وللإدانة من جانب الغربيين خاصة المبشرين.

وواحدة من ركائز المعتقدات الدينية الإفريقية هي السحر: الأمر الذي وإن كان قد أسيء فهمه إلا أنه لا يخرج عن كونه محاولة للسيطرة على القوى الطبيعية وما وراء الطبيعة والاستزادة من الخير وإبعاد الضرر عن النفس أو التأثير في مجريات الأحداث على الغير بالضر أو النفع.

ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن الإسلام وأن اعترف بوجود السحر وورد في القرآن لفظة السحر ومشتقاتها اثنتان وستون مرة في اثنتين وخمسين آية، إلا أن الإسلام قد وقف موقفا حازما وواضحا ضد السحر بحيث أكد على أنه من أعمال الشيطان: قال الله تعالى: "وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر"[2]. ولا يفلح القائمون به: "إنما صنعوا كيد سحر ولا يفلح الساحر حيث أتى"[3]. بل الاستعاذة منهم على أنهم شر ويأتون الشر: "قل أعوذ برب الفلق. من شر ما خلق. ومن شر غاسق إذا وقب. ومن شر النفاثات في العقد. ومن شر حاسد إذا

---

(١) المرجع السابق، ص ١٦.
(٢) البقرة: ١٠٢.
(٣) طه: ٦٩.

حسد"(١). كما أكد الرسول على ضرورة اجتناب السحر لأنه من الموبقات (المهلكات): عن أبي هريرة (رضي الله عنه) عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: "اجتنبوا السبع الموبقات". قالوا: يا رسول الله وما هن؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات"(٢). ومن الواضح مما سبق مدى التغليظ في تحريم السحر وضرورة اجتنابه من أنه ذكر في قول الرسول بعد أكبر الكبائر وهو الشرك بالله وقبل قتل النفس التي حرمها الله.

وكثيرا ما يلجأ الإفريقي إلى المشايخ أو المرابو لكتابة الأحجبة وغيرها للسيطرة على القوى الغيبية تمشيا مع المفاهيم التقليدية المتوارثة. أي أن الإفريقي يلتجئ إلى العلماء والمشايخ المسلمين للاستعانة بالقوى الروحية على السحر والحسد وغيرها.

وأخيرا ، فإن جوهر الدين الإفريقي من حيث الإيمان بوجود خالق أعظم بصفاته وخصائصه المعتقد فيها، يتقارب مع جوهر الإسلام: دين الفطرة. فالوحدانية الصريحة أو الضمنية هي في مركز الديانة الإفريقية مما يجعل مفهوم الوحدانية المطلقة في الإسلام أقرب إلى الفهم والعقل ومن ثم التقبل.

---

(١) الفلق: ١- ٥. وقد جمعت هذه الثلاث مع بعضها على أساس أنها من أشد الشرور. والنفاثات في العقد يقصد بها: "السواحر تنفث (في العقد) التي تعقدها في الخيط تنفخ فيها بشئ تقوله من غير ريق. وقال الزمخشري معه كبنات (لبيد) المذكور". أنظر:
تفسير الجلالين، قرآن كريم بتفسير الإمامين الجليلين العلامة جلال الدين المحلي، والشيخ جلال الدين السيوطي، القاهرة: شركة الشمرلي، ١٣٧٣هـ.
(٢) الإمام النووي، مرجع سابق، ص ٤٦٢.

الفصل الثاني

المسيحية وتطورها في إفريقيا

مقدمة

المسيحية هي أقدم الديانات الكبرى عالمية الدعوة المكتوبة في إفريقيا، حيث دخلت القارة في القرن الأول الميلادي عبر "الخمس المدن الغربية" في ليبيا[1]، والإسكندرية، ومع هذا فهي أقل انتشاراً من الإسلام ومن الديانة التقليدية في إفريقيا، حيث يقدر عدد المسيحيين بنحو ١١% فقط من مجموع السكان[2]."ويرى البعض ومنهم كينيس كراج أن الإسلام ينتشر بسرعة أكبر ١٠ مرات من المسيحية في المناطق الإفريقية التي لا يدين أهلها بديانة سماوية"[3]. والمسيحية في معظم الحالات ظلت ظاهرة عرضية ساحلية خاصة في غرب إفريقيا. " فعلى الرغم من نجاحها الظاهر إلا أن المسيحية

---

(١) وهي: القيروان (سيرين)، وبرنيق، وبرقة، وطوشيرا، وأبولونيا. وترجع أهميتها إلى أنه جاء منها القديس مار مرقس، حيث ولد في ميناء درنة أو درنا بولس في القيروان، قبل أن تهاجر أسرته إلى فلسطين. وإليها عاد وبدأ التبشير بالمسيحية قبل أن يأتي منها إلى الإسكندرية ليبدأ التكريز وليؤسس كنيسة الإسكندرية. لمزيد من التفصيل أنظر:

صاحب القداسة البابا شنودة الثالث، مرقس الرسول: ناظر الإله الإنجيلي – القديس والشهيد، الطبعة الرابعة، القاهرة: مطبعة الكرازة، ١٩٨٧، ص ص ٤٣- ٥١.

وأود أن أشيد بإهداء قداسة البابا لي نسخة – موقعة حيث نفذت كافة طبعات الكتاب – عندما استفسرت منه عن المدن الخمس الغربية، ومزيد من التفصيل عن تطور الكنيسة القبطية.

(٢) يوضح فوستر أن معظم الـ ٨٩% الباقين لم تعرف تأثيرات مسيحية بالمرة وأن معظم الجماهير مسيحيون بالاسم، انظر: فوستر، مرجع سابق، ص ١٢٢، ١١٢ على التوالي.

(3) John K. Cooley, Baal, Christ & Mohammed: Religion and Revolution in North Africa, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1967, p. 7.

ما زالت حركة أقلية في معظم أجزاء القارة على الرغم من أنها تتضمن القلـة المتعلمة غالبا"(١).

وإن كانت قد بذلت جهود مكثفة ومنظمة تنظيما دقيقـا لنشـر المسـيحية جعلت سعيها هو أن تمثل ٥٠% من الإفريقيين بنهاية القرن العشرين وفقا لما نادى به البابا يوحنا بول الثاني في مؤتمر كولورادو في مـايو عـام ١٩٧٨. ويساعدها في ذلك ظروف الجفاف التي مرت بـها الـدول الإفريقيـة فـي الثمانينات التي فتحت المجال واسعا للنشاط التبشيري من خلف المسـاعدات المباشرة. ومع هذا لم تحقق الهدف المنشود بحلول القرن الواحد والعشرين.

وقد جاءت المسيحية إلى إفريقيا عبر مصر حيث قام القديس مرقس (مـار مرقس أو سان مارك) بإنشاء كنيسة الإسكندرية في مصـر. وقـد تغلغلـت المسيحية إلي شمال إفريقيا في أوائل القرن الرابع، وفـي منتصـف القـرن الخامس أصبحت مصر دولة مسيحية(٢). ولكن لم يكن هذا هو الوضـع فـي شمال إفريقيا حيث لم تكن الكنيسة إفريقية، وبالتالي شابها ضعـف أساسـي منذ البداية لم يمكنها من نشر المسيحية: فأعضاؤهـا كـانوا مـن الطبقـات الوسطى الرومانية واليونانية من المستوطنين المسـتعمرين الذيـن عاشـوا منفصلين عن الشعوب الأصلية المحلية. وكنتيجة للطابع اليوناني ثم اللاتينـي للمسيحية فإن الشعوب المحلية في شمال إفريقيا من قرطاجنيين وبربر كـانت مسيحية جزئيا وسطحيا، فاللغة اليونانية ثم اللاتينية كانت الوسـيلة الوحيـدة للدعوة للمسيحية مما أدى إلى محدودية الدعوة بين من يعرفون تلـك اللغـة، ومن ثم لم تسهم في نشر المسيحية بل أعاقتها.

وقد حاول الرومان والفينيقيون قهر البربر فـي شـمال إفريقيـا بـالقوة العسكرية والرشوة المادية تارة وبإدخالهم في المسيحية تارة أخرى. ولم يكـن هدف الرومان أساسا تغيير دين البربر ولكن تحقيق السيطرة السياسية فعملـوا على تجنيد المرتزقة والاحتلال العسكري والسيطرة على الموارد الزراعيـة للبلاد. واستمرت المسيحية لمدة ثلاثة قرون حتى جاء العرب والإسلام. ومـع الفتح العربي بدأ انهيار الكنيسة؛ لأن كـل الكنـائس كـانت كنـائس بناهـا

(1) Geoffrey Parrinder, "The Religions of Africa", In: Africa South of the Sahara, op.cit., p. 68.

(٢) وعن الوضع الديني في مصر وشمال إفريقيا أنظر:
Robert Cornevin, Histoire de L'Afrique, Tome 1: Des Origines au XVI Siècle, Paris: Payot, 1962.

الاستعمار وكانت اتصالاتها تتم عن طريق رجال الجيش والطبقة البرجوازية وصغار موظفي الحكومة. وشهدت إفريقيا في هذه الفترة قرونا من الغزوات والاحتلال وكان "الصليب رمزا للحرب وأداة للإخضاع"(١). وقد ساد الإسلام على المسيحية في شمال إفريقيا بعد عام ٧٠٠م؛ حيث أدى الفتح الإسلامي بنهاية القرن السابع إلى تقلص المسيحية إلى لا شيئ، حتى إن المسيحية جنوب الصحراء كانت واقعيا غير معروفة إلى أن جاء الاستعمار الغربي(٢).

وتميزت الكنيسة في مرحلتها الأولى في شمال إفريقيا بتبلور شخصيات دينية متعاقبة لعبت دور النبوة واستطاعت أن تلعب دورا أساسيا لقرون. ومن أهم هؤلاء القديس أوجستين (سانت أوجستين) وهو أحد آباء الكنيسة وصاحب مؤلف "مدينة الله"(٣). ويلاحظ أن الكنيسة ذات الطابع اللاتيني التي قامت على كل من الأساس الكاثوليكي واللغة اليونانية اختفت من شمال إفريقيا في القرن الثامن: فالكنيسة بوصفها السابق كانت ذات طابع استاتيكي ولغة استاتيكية ففشلت بالتالي في مهمتها التبشيرية. وقد أسهمت في انهيارها الجاذبية للإسلام حتى أصبح شمال إفريقيا كله مسلما منذ أواخر القرن السابع الميلادي(٤).

كما شهد شمال إفريقيا تحول العديد من المسيحيين الأوروبيين واليهود للإسلام عادة مع زواجهم من مسلمين(٥).

وإن كانت الكنيسة القبطية المصرية استطاعت الاستمرار وإن مثل المسيحيون في مصر أقلية ضئيلة (نحو ٦%)(٦) بالنسبة للغالبية العظمى

---

(1) Cooley, op. cit., pp., 8-10.
(2) Parrinder, 1975, op.cit., p. 54.

(٣) وقد ولد في الجزائر (٣٥٤- ٤٣٠م) وتضلع في اللاتينية. لمزيد من المعلومات أنظر: د. حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده..، مرجع سابق، ص ص ١٣٥- ١٤٤. أنظر أيضا:
St. Augustine, The City of God, Marcus Dods (trans. and ed.), New York: Hafner Publishing Co., 1948.

(٤) لمزيد من المعلومات عن جذور المسيحية في إفريقيا، انظر:
Parrinder, The Religions of Africa, op. cit., p. 68, G.C. Oosthuizen, Post Christianity in Africa: A Theological & Anthropological Study, London: C. Hurst & Co. 1968, pp. 1 – 4 & D. Westermann, Africa & Christianity, London: Oxford University Press, 1937, p. 110 & After.
(5) Cooley, op. cit., p. 7.

(٦) جاء في آخر إحصاء رسمي تم فيه تصنيف السكان على أساس الدين وهو تعداد ١٩٨٦ أن جملة عدد السكان ٤٧,٧٦٢٣٠٢ منهم ٤٥,٠٠٤,٧٥٢ مسلم و٢,٧٥١٣٤٦ مسيحي فضلا عن ١٢٥٨ يهودي و٤٩٤٦ غير مبين. أي أن نسبة المسيحيين جميعا بلغت ٥,٧٦%. التعداد العام ٨٦، المجلد الأول: خصائص السكان والظروف السكانية، القاهرة: الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء، ١٩٨٦، جدول ١٢، ص ٦٩. =

المسلمة إلا إنها أقلية متماسكة وقوية من حيث رسوخ المسيحية وتعمق جذورها حيث تعتبر في الواقع واحدة من أهم معقلين للمسيحية في إفريقيا ــ إضافة إلى إثيوبيا ــ من حيث رسوخها وليس من ناحية القوة النسبية أو العددية.

ومن الجدير بالذكر في هذا المجال اندماج الأقباط في مصر في المجتمع مع الغالبية المسلمة بحيث أصبحوا يمثلون جزءاً من نسيج المجتمع في تناسق وانصهار قلما يوجد في المجتمعات الأخرى حيث اختلطت الدماء والأنساب(١).

الكنيسة القبطية الأرثوذكسية: أقدم الكنائس في إفريقيا:

هي واحدة من الكنائس الأربع الأصلية في العالم(٢) وتعرف بكنيسة الإسكندرية حيث أنشأها القديس مرقس (مارمرقس) صاحب إنجيل مرقس(٣) في الإسكندرية عام ٦٤م، وهو وإن لم يكن أحد الحواريين الاثني عشر(٤) إلا أنه من التلاميذ السبعين الذين جاءوا بعد المسيح، وقد صاحب كلاً من القديس بطرس الرسول ــ وهو أكبر الحواريين ــ والقديس بولس الرسول(٥) قبل

=كما جاء في مصدر آخر تابع للمخابرات المركزية الأمريكية CIA أن عدد السكان في يوليو ٢٠٠١ وصل ٦٩,٥٣٦,٦٤٤ منهم ٩٤% مسلمين و٦% مسيحيين.

http://www.odci.gov/cia/publications/factbook/index.html, 12/2/2002.

(١) انظر لمزيد من المعلومات: المقريزي، مرجع سابق، ص ١٣٢.

(٢) وهي كنيسة أورشليم، وكنيسة أنطاكيا، وكنيسة الإسكندرية، وكنيسة روما، وقد أضيفت إليها القسطنطينية تكريماً للملك قسطنطين. انظر: ماهر يونان عبد الله، الطوائف المسيحية في مصر والعالم، القاهرة: المركز المصري للطباعة، ٢٠٠١.

وقد ذكر المقريزي أن "الكراسي الأربعة للنصارى وهي: رومية، والإسكندرية، والقدس، وأنطاكية". المقريزي، مرجع سابق، ص ٤٠.

(٣) يعرف القديس مرقس "بالرسول الإنجيلي"، و"بكارز الديار المصرية".

وإنجيل مرقس هو أحد الأناجيل الأربعة بالإضافة إلى إنجيل متى ويوحنا ولوقا.

(٤) الحواريون تلاميذ المسيح الذين أعطاهم مفاتيح السماوات والأرض ووضع يده على رأس كل منهم وطلب منهم التكريز في أنحاء المعمورة. "وأما أسماء الإثنى عشر رسولا فهي هذه. الأول سمعان الذي يقال له بطرس وأندراوس أخوه. يعقوب بن زبدي ويوحنا أخوه. فيلبس وبرثولماوس. توما ومتى العشار. يعقوب بن حلفى ولباوس الملقب تداوس. سمعان القانوي ويهوذا الإسخريوطي الذي أسلمه". متى ١٠: ١-٤.

ولمزيد من العلومات انظر: الأنبا غريغوريوس، الرسل الإثنا عشر، سلسلة الباحث التاريخية، القاهرة: لجنة النشر للثقافة القبطية والأرثوذكسية، جزء أول، ١٩٩٤، وجزء ثاني، ١٩٩٥. والقمص شاروبيم يعقوب، شخصيات الكتاب المقدس، الجزء الثاني، العهد الجديد، القاهرة: دار القديس يوحنا الحبيب للنشر، ١٩٩٥.

(٥) انظر لمزيد من المعلومات: ف. ب. ماير، حياة بولس، تعريب القمص مرقس داود، الطبعة الثالثة، القاهرة: مكتبة المحبة، ١٩٧٨.

مقتلهما على يد الإمبراطور الروماني نيرون، كما صاحب القديس برنابا. وقد حضر إلى الإسكندرية بعد موت بولس الرسول عن طريق المدن الخمس الغربية التي وصلها بين عامي ٥٥م ــ ٥٨م. أما الإسكندرية فقد وصلها لأول مرة عام ٦٠م أو ٦١م(١).

وبإنشائه لكنيسة الإسكندرية أصبح القديس مرقس أول بطريرك لها قبل أن يتركها بعد أن رسم أول مصري آمن به في الإسكندرية وهو حنانيا ــ الذي كان إسكافيا ــ خليفة له في رئاسة الكنيسة(٢). وكان البطريرك حنانيا أول من لقب بـ"البابا"(٣). ومن ثم فإن رأس الكنيسة يعرف بإسم "بابا الإسكندرية وبطريرك الكرازة(٤) المرقسية".

ومن الجدير بالذكر أن الكنيسة القبطية الأم هي التي علمت العالم نظم الرهبنة(٥). ويعتبر الأنبا أنطونيوس المؤسس الفعلي للرهبنة في المسيحية، رغم أنه لم يكن أول من نادى بها، حيث كان أول من ترك تلاميذ وطور أنظمة للرهبنة(٦).

---

(١) البابا شنودة الثالث، مرقس الرسول..، مرجع سابق، ص ص ٤٣- ٥١.

(٢) وصل عدد البطاركة (البابا أو البطريرك) الذين كانوا على رأس الكنيسة القبطية المصرية ١١٧ وذلك منذ أولهم ومؤسس الكنيسة مرقس الرسول أو مار مرقس وحتى قداسة البابا شنودة الثالث الذي تولى عام ١٩٧٦ وهو البطريرك الحالي. وعن فهرس بكافة البطاركة والحواريين والرسل أنظر: المقريزي، مرجع سابق، ص ١٠.

(٣) حيث أصبحت "لفظة البابا تختص ببطرك الإسكندرية ومعناها أبو الآباء. ثم أنتقل هذا الأسم عن كرسي الإسكندرية إلى كرسي الرومية من أجل أنه كرسي بطرس، رأس الحواريين، وصار بطرك رومية يقال له البابا واستمر على ذلك إلى زمننا الذي نحن فيه". المقريزي، مرجع سابق، ص ٤٤.

والكلمة أصلها يوناني باباس Pappas ومنها جاءت كلمة بابا Papa و Pope .

(٤) "الفعل يبشر في اليوناني هو Ευαγγελιξω وهو يعني الأخبار السارة وهو يأتي من الكلمة اليونانية Ευαγγελιον إنجيليون أي الإنجيل والتي تعني الخبر السار. فالكرازة أو التبشير بالإنجيل يعني إعلان الأخبار السارة، وهي أن الخلاص متاح للجميع، لكل من يقبل عمل الله في المسيح. وعندما نقول الكرازة بالإنجيل يرد إلى الذهن أحد الكتب الأربعة: متى، مرقس، لوقا، يوحنا أو العهد الجديد كله. ولكن هذا فهم غير سليم لكلمة الإنجيل فكلمة الإنجيل Ευαγγελιον لا تعني كتاب بل عمل وهي تشير إلى العمل الإلهي الذي قام به الله في المسيح، فالإنجيل هو إنجيل المسيح".

القس عزت شاكر، كنيسة بلا أسوار: المفهوم اللاهوتي للكنيسة، القاهرة، الكنيسة الانجيلية بمصر القديمة، ٢٠٠٠، ص ص ١٣١- ١٣٢.

(٥) الأنبا أنطونيوس أبو الرهبان وهو من صعيد مصر: من قمن العروس بمحافظة بني سويف، وأهم من أخذ الرهبانية عنه الأنبا يؤنس مقريوس (أبو مقار الأكبر) صاحب دير أبو مقار الشهير بوادي النطرون. المقريزي، مرجع سابق، ص ١٧٧. ولمزيد من المعلومات عن الأديرة في مصر أنظر: المرجع السابق، ص ص ١٤٧- ١٨٧.

(٦) ماهر يونان عبد الله، مرجع سابق، ص ٩٩.

وللكنيسة الأرثوذكسية القبطية دور نشط في إفريقيا لا يقتصر على إثيوبيا وجنوب الوادي. وقد ازداد نشاط هذا الدور بعد تولي البابا شنودة الثالث رئاسة الكنيسة في مارس عام ١٩٧٢. حيث قامت في يونيو ١٩٧٦ بإنشاء الأسقفية العامة لإفريقيا ومقرها نيروبي بكينيا ويرأسها أسقف عام لتمارس نشاطها في إفريقيا. وتضم إثنين وعشرين كاهنا منهم خمسة مصريين وسبعة عشر إفريقيا ومجموعة من الشمامسة يصلون إلى نحو عشرة بالإضافة إلى ست مكرسات من كينيا والسودان وغيرهما(١).

وقد حرصت الكنيسة على تقديم الخدمات المختلفة في إفريقيا بالإضافة إلى النشاط الديني، ومن ثم فهناك أطباء ومدربون مهنيون ومدرسون يقومون بالعمل من خلال مراكز الكنيسة المنتشرة في عدة دول إفريقية.

وهناك عدة كنائس أرثوذكسية في إفريقيا تتبع الكنيسة القبطية الأرثوذكسية وتنتشر في كل من ليبيا (٢ وتتبع مطران البحيرة بمصر(*))، السودان (٢٣)، كينيا (٤) بينها دير ومركز قبطي متكامل في نيروبي، زامبيا (٢)، تنزانيا (١) أنشئت عام ٩٧، زيمبابوي (٢)، ناميبيا (دير به كنيسة صغيرة)، أوغندا (عام ٩٩ تحت التأسيس)، الكونغو الديمقراطية ــ زائير (٢٣ كلها في الشرق)، جنوب إفريقيا (٩ كنائس قبطية)، أما نيجيريا فقد بدأ إنشاء كنيسة في السبعينيات ولكن ما زالت متعثرة. وكانت الكنيسة الأرثوذكسية في إثيوبيا تتبع الكنيسة القبطية الأرثوذكسية حتى انفصلت عنها تنظيميا عام ١٩٥٩ وإثيوبيا أنشئت بها الآلاف من الكنائس الأرثوذكسية. كما أن إريتريا بها مئات الكنائس حيث تبعت كنيسة إثيوبيا.

ويبدو الاهتمام الواضح بإفريقيا من جانب الكنيسة القبطية الأرثوذوكسية في ظل البابا شنودة الثالث من قيامه بزيارة إفريقيا ثمانية مرات منذ توليه وحتى نهاية القرن العشرين. فالزيارة الأولى كانت لليبيا (عام ١٩٧٢). وتوالت الزيارات لكل من إثيوبيا وإريتريا (١٩٧٣)، والسودان (١٩٧٨)، وكينيا وزائير (١٩٧٩)، وجنوب إفريقيا (١٩٩٥)، وجنوب إفريقيا

---

(١) لمزيد من المعلومات عن دور الكنيسة في إفريقيا أنظر: جوزيف رامز أمين، "دور الكنيسة القبطية الأرثوذكسية في إفريقيا"، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠. حيث اعتمدنا عليها في هذا الجزء.

(*) مقابلة مع قداسة البابا شنودة الثالث بالمقر البابوي في العباسية يوم ٢١ نوفمبر ٢٠٠٠.

وزيمبابوي (١٩٩٧)، ثم إريتريا (١٩٩٨) لتجليس بطريرك إريتريا، كما يعد لزيارة جديدة. فاهتمامه بإفريقيا متجدد. ومن الملاحظ حماس قداسة البابا لزياراته لإفريقيا وحرصه على توطيد العلاقات الشخصية مع الشعب المسيحي في المناطق التي يزورها.

هذا وتركز الكنيسة على أهمية الدور الخدمي الرفاهي، فبجوار الدعوة هناك الرعاية الطبية وعيادات متكاملة مع تقديم المساعدات قدر الإمكان وخاصة في ظروف الجفاف والسيول والاضطراب سواء الطبيعية أو السياسية.

ويوضح قداسة البابا أن دور الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ليس التبشير ولكن تصحيح المفاهيم الخاطئة عن المسيحية عند من يدينون بالمسيحية الإفريقية في الكنائس المستقلة(١). وفي ضوء هذه الرؤية للكنيسة يمكن تفسير اهتمام قداسة البابا بجنوب إفريقيا وزيارته لها أكثر من مرة مع تركيز العمل بها، نظرا لأن بها كما أوضحنا نحو ما يزيد على نصف الكنائس المستقلة في إفريقيا التي يرجع قداسة البابا تفسيره لوجودها كظاهرة في إفريقيا إلى أن المبشرين الغربيين قدموا للإفريقيين مسيحية سطحية لم يستطيعوا تفهمها أو استيعابها.

وتتميز الكنيسة القبطية الأرثوذكسية عن الكنائس القديمة ـ خاصة الكاثوليكية والبروتستنتية والإنجيليكية ـ في إفريقيا والتي انتمى إليها المبشرون بأنها أقدم كنيسة على أرض إفريقيا وبالتالي فلها تاريخ طويل وعميق في القارة. كما أنها كنيسة وطنية إفريقية وبالتالي فإن تعاملها مع الإفريقيين لا يشعرهم بالاغتراب الذي ميز العلاقة بين المبشرين الأوروبيين والإفريقيين. وإن كان نشاط الكنيسة بالطبع محدودا فليس لها إمكانيات الكنائس الأوروبية وبالتالي فهي من حيث الانتشار أقل، كما أن تاريخها في العمل الديني في إفريقيا أحدث إذا استثنينا إثيوبيا تاريخيا.

---

(١) مقابلة مع قداسة البابا شنودة الثالث في نوفمبر ٢٠٠١.

الكنيسة الإثيوبية الأرثوذكسية:

أما المعقل الآخر للمسيحية في إفريقيا وتعمقها تاريخيا فيتمثل في أثيوبيا؛ حيث ازدهرت المسيحية بها منذ دخولها في القرن الرابع الميلادي حين اعتنقها الملك عيزانا على يد التاجر فرومنتيوس ـ الذي جاء من صور في الشام ـ والذي طلب منه أن يعلمها لرجال القصر والشعب. ثم سافر إلى مصر حيث قابل الأنبا أثناسيوس بطريرك الإسكندرية العشرين، الذي عينه أسقفا باسم الأب سلامة. ولقبه الإثيوبيون (بكشاتي البرهان) أي كاشف النور. ومنذ هذا التاريخ أصبحت الكنيسة الإثيوبية جزءا من الكنيسة المصرية[١]، وأنشئت الكنيسة الأرثوذكسية في أثيوبيا، واعتبرت امتدادا لكنيسة الإسكندرية (القبطية الأرثوذكسية)، وكانت بالفعل تابعة لها تنظيما حتى استقلت عنها عام ١٩٥٩. ومن الملاحظ أن الكنيسة الأثيوبية تدخل بعض المفاهيم اليهودية في ممارساتها، من ذلك استخدام تابوت العهد، واعتبار يوم السبت فضلا عن الأحد يوم عطلة (يوما مقدسا)[٢]. وإن كانت طقوسها هي نفس طقوس الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، إلا أن لها ألحانها الخاصة، وتمارس تلك الألحان والطقوس باللغة الجعزية ـ وهي اللغة الإثيوبية القديمة وتشبه في هذا استخدام اللغة اللاتينية في الكنيسة الكاثوليكية ـ وبالتالي فقد عمل بعض رجال الدين الإثيوبيين التقدميين على استخدام اللغة الأمهرية في الألحان حتى يمكن للشعب تفهمها[٣].

وأثيوبيا هي الدولة الإفريقية الوحيدة التي اعتبرت المسيحية فيها ديانة الدولة الرسمية وإن كانت قد طوعت كثيرا لتتمشى مع الثقافة الحامية السائدة لدرجة أنها فقدت مهمتها التبشيرية[٤]. وكثيرا ما يطلق عليها أنها "جزيرة من المسيحيين في بحر من المسلمين"، بل كان من أهداف البرتغاليين في الطواف حول إفريقيا في القرن الخامس عشر، الوصول إلى الحبشة ومساعدة ملكها

---

(١) د. زاهر رياض، تاريخ إثيوبيا، القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٦٦، ص١٨٨، أنتوني سوريال عبد السيد، الكنيسة المصرية القبطية وكنيسة إثيوبيا: ١٨٥٥- ١٩٠٩، سلسلة المباحث التاريخية، القاهرة: لجنة النشر للثقافة القبطية والأرثوذكسية، إبريل ١٩٨٥، ص ص ١٠- ١١.

(2) Parrinder, 1988, op. cit., p. 82.

(٣) د. زاهر رياض، مرجع سابق، ص ص ٢١٠- ٢١١.

(4) Oosthuizen, op. cit., p. 18.

"أميرها" في نضاله ضد المسلمين، حيث كان يعتقد بأنها إمارة "القديس يوحنا Prester John الأسطورية.

وقد قام فرانسسكو ألفارز Alvarez ببعثة عام ١٥٢٠ – ١٥٢٦ كتب بموجبها أول وصف تفصيلي للحبشة التي ما لبثت أن اجتاحتها جيوش الزعيم الصومالي أحمد جران "المقرن" – أمير عادل – والذي تفوق باستخدام الأسلحة النارية وكاد أن يقضي على الحبشة والمسيحية بها لولا أن طلب النجاشي مساعدة البرتغال التي أرسلت حملة بزعامة كرستوفر داجاما ابن فاسكو دا جاما، والذي نجح في هزيمة أحمد جران. وإن كان نجاشي الحبشة ما لبث أن طلب من البرتغاليين الرحيل خوفا من تسلطهم. هذا وقد استطاعت إرسالية (جزويت) برتغالية عملت في التبشير في الحبشة تحويل حاكمين متتاليين للمسيحية، وذلك في الفترة من ١٥٥٥ – ١٦٣٣[1]. وقد كان لدور البرتغال أثره الهام في تحجيم انتشار الإسلام في أثيوبيا خاصة بين الأرستقراطية الحاكمة.

ويلاحظ أن الإحصاءات عن الأديان في أثيوبيا تتفاوت ولكن على الرغم من أن بعض المصادر تبين أن التقديرات تصل نسبة المسيحيين بموجبها إلى نحو نصف مجموع السكان في الدولة[2]، إلا إن هناك مصادر أخرى توضح أن النسبة أقل من هذا بكثير وأن المسيحيين في الواقع يمثلون أقلية كبيرة (نحو ٣٥%) بينما الغالبية من السكان مسلمون، ولكن لاعتبارات سياسية اعتبر المسيحيون هم الأكثرية خاصة مع عدم وجود إحصاءات دقيقة.

وأيا كان الوضع، فإن المسيحية بها كانت الديانة الرسمية للدولة، وهي الحالة الوحيدة في إفريقيا التي اعتبرت فيها المسيحية ديانة الدولة[3]. وإن كان القضاء على الإمبراطور هيلاسلاسي وحكمه عام ١٩٧٤ قد فتح الباب للكثير من عوامل التغيير الجذرية في أثيوبيا، الأمر الذي أثر على سلطة

(1)William L. Langer (compiled and ed.,), An Encyclopedia of World History, fifth edition, Boston: Houghton Mifflin Co., 1972, p. 563.

لمزيد من المعلومات عن العلاقة والتعاون القديم بين الحبشة وأوروبا أنظر:

مارمول كربخال، إفريقيا، الرباط، المغرب: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٨٤. وهو مترجم عن الفرنسية وكتب في القرن السادس عشر.

أنظر نص رسالة من هيلين ملكة الحبشة إلى دون مانويل ملك البرتغال في منتصف القرن ١٥ تتضمن دعوة لحرب مقدسة ضد المسلمين. ص ص ١٢٦ – ١٢٧.

(2) Parrinder, 1988, op. cit., p. 82.
(3) Parrinder, 1975, op. cit., p. 68.

الكنيسة التي خضعت لسلطة الدولة مباشرة. وقد جاء دستور ١٩٩٤ لينص على علمانية الدولة وعدم وجود دين رسمي لها (مادة ١١٠). ومن ثم لم يعد هناك أي دولة إفريقية تعلن رسميا أنها دولة مسيحية.

ومع أن المسيحية تعمقت في مصر وجنوبها ومنها لإثيوبيا إلا أن بقية القارة لم تعرف تأثيرا يذكر لها حتى العصر الحديث. ويؤكد الباحثون الجادون في مجال الأديان من واقع دراساتهم الميدانية والبحثية المتعددة أن تاريخ المسيحية في القارة باستثناء الكنيسة القبطية المصرية والأثيوبية لا يزيد عن مائة عام هي تاريخ التسلط الاستعماري والذي جاءهم بالمسيحية الأوروبية(١) والتي كثيرا ما يشار إليها باسم "الأورو ـ مسيحية"؛ حيث وصلت إلى جنوب إفريقيا وإفريقيا الاستوائية عن الطريق البحري كنتاج طبيعي للاحتكاك مع العالم الأوروبي الخارجي – عن طريق تجارة الرقيق أولا، ثم استعمار القارة نفسها ثانيا. أي أن العلاقة تحددت منذ البداية بربط المسيحية بعلاقة غير متكافئة قائمة على السيطرة والاستغلال من جانب الأوروبيين للإفريقيين.

النشاط التبشيري والأورو ـ مسيحية:

ارتبط النشاط التبشيري في إفريقيا أولا باكتشاف القارة في الطريق للعالم الجديد وآسيا. ومن ثم بدأت إقامة محطات للتموين وللتبشير على السواحل خاصة الغربية، ولكنه كان محدودا، ثم استخدمت المحطات في تصدير الرقيق للاستعمار الغربي، وكان النشاط التبشيري يلعب دوره في تعميد من أخضعوا لتلك التجارة. وجاءت الموجة الثالثة والمكثفة للتبشير مواكبة لاستكشاف داخل القارة وإخضاعها للاستعمار الغربي، بعد القضاء على تجارة الرقيق. ومن ثم ارتبط التبشير بالاستعمار الذي فرض سيطرته على القارة، بعد أن كان مرتبطا بتجارة الرقيق التي استعمرت العنصر البشري واستغلته. ومن ثم فقد تحددت العلاقة منذ البداية بين المسيحية ـ كما قدمت من جانب المبشرين ـ وبين الإفريقيين بعدم التكافؤ والتسلط والاستغلال.

فبعد انهيار المسيحية في شمال إفريقيا نتيجة الفتح الإسلامي، أوقفت البعثات التبشيرية واقعيا تقريبا حتى القرن الخامس عشر، عندما طاف

(١) لمزيد من التحليل والمعلومات أنظر:
James Hastings, (ed.,) African Christianity, Vol. III, Edinburg, 1906, p. 4 & after.

البرتغاليون حول إفريقيا في طريقهم لآسيا، حيث بدأت البعثات التبشيرية تنتعش آنذاك في إفريقيا. وباكتشاف البرتغاليون لمدخل دلتا نهر الكونغو سنة ١٤٨٢م، قاموا بحملة تبشيرية للعقيدة الكاثوليكية الرومانية سنة ١٤٩٠م. وقد طاف بارثولمو دياز حول رأس الرجاء الصالح سنة ١٤٨٦م؛ مما أعطى البرتغاليين انطباع توافر الإمكانات السياسية والتبشيرية في إفريقيا. ومنذ البداية عملت الدولة والكنيسة معا يدا بيد، وحيثما ذهب العلم البرتغالي ذهب الرهبان في أعقابه وأنشأوا إرساليات، أي اقتفوا أثره وعملوا في ظله. وقد كان للوجود البرتغالي في جنوبي القارة ولقرون أثره الجوهري في الوقوف أمام انتشار الإسلام جنوبا، وقد كرس هذا الوجود جهود أثيوبيا في هذا الشأن.

وعليه، فقد أنشئت على سواحل غرب إفريقيا مجموعة من المحطات التبشيرية ــ ترجع جذورها إلى خمسمائة عام، مضت ممتدة إلى تجارة الرقيق الأسود ــ نظر إليها على أنها **استعباد تبشيري**. وبالتالي كانت انتفاضات وثورات الزعامات المحلية والشعوب الإفريقية عليها؛ حيث قامت على الاستغلال منذ البداية واستغلت الدين كستار.

وكان الاتصال الأساسي بين أوروبا وإفريقيا جنوب الصحراء قبل القرن التاسع عشر عن طريق تجارة الرقيق، التي وصفها أحد الكتاب بأنها "أهم استغلال أناني مكثف عرفه التاريخ لأحد الأجناس بواسطة جنس آخر"(١). فمهمتهم الأساسية لم تكن الرسالة المسيحية بقدر تبرير الواقع الإفريقي المتدني، في ظل العلاقة مع الغرب، في ظل الرق بحيث أكد أحدهم في بحثه الجامعي المنشور بعد أن تعلم في ليدن "أن الرق لا يتنافى مع الحرية الدينية"(٢).

وهناك من أطلق عليه بحق "تعبير الاستعمار البشري" و"الاستخراب"(٣). وقد كان يجري تعميد الإفريقيين ضحايا تلك التجارة ــ قبل شحنهم للعالم

---

(١) النص في: J.D.Allen (commentary), The Evangelicals: An Illustrated History, Exter, U.K.: Paternoster Press, 1989, p. 2.
نقلا عن: K. S. Latourette, The First Five Centuries, New York & London: Harper, 1937, Vol. V, 1943, p. 320.

(٢) وهو جاكوبس كابيتان Jacobus Capitein، الذي كان تابعا لسيد هو، الذي أرسله للدراسة في جامعة ليدن في هولندا حيث تخرج عام ١٧٤٢.

(٣) د. جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير، بيروت، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣، ص٤١.

الجديد ــ في ظل ما عرف باسم "مثلث الأطلنطي للتجارة" أو "المثلث الذهبي"، الذي مثل العنصر البشري الإفريقي أهم وأثمن ضلع فيه، وهو ذلك الممتد بين إفريقيا والعالم الجديد(١).

والرق أساسا كان مؤسسة معترفا بها حتى تم إلغاؤه، وكان جزءا عاديا من الحياة والتجارة، ولكن لم يتخذ المبشرون ورجال الدين المسيحي لعدة قرون أية خطوة لإنهائه أو تقليص آلام الخاضعين له، بل إن تجارته مع الغرب هي التي وصمت الإفريقيين بصفة العبودية.

ثم إن الدول الغربية هي التي مارست الرق على نطاق واسع، فبريطانيا كان لديها أسطول للرق يتكون من ١٩٢ سفينة، ووصل ما نقلته وحدها قبل قرار إلغاء الرق إلى نحو ٥٠ ألف إفريقي في العام؛ ولم تكن الوحيدة!!

بل إن جمعية نشر المسيحية نفسها "The Society for the Propagation of the Gospel" كانت تمتلك العبيد، بل إنها عوضت عند إلغاء الرق بمبلغ ٨٨٢٣٠ جنيها إسترلينيا عمن كانت تمتلكهم وتم تحريرهم.

".. وكان ملك البرتغال يمنح الكنيسة ورجالها إقطاعيات في المستعمرات البرتغالية، وكانت الكنيسة تحصل الضريبة علي شكل رؤوس من الرقيق تبيعهم في الأسواق وتمول بهم مشاريعها الدينية، وفي موانى تجارة الرقيق كان يقام أغرب حفل ديني عرفه التاريخ، حيث يجلس الأسقف على كرسي من الرخام، ويحيط به لفيف كبير من كبار الموظفين، ثم يعمد الأسقف ببركاته رعاياه التعساء من الرقيق، فعملية تصدير الرقيق كان يسبقها تعميد الكنيسة وحضور أكبر رجالها، وهكذا كان موقف الكنيسة من تجارة

---

(١) لمزيد من المعلومات، راجع: د. حورية توفيق مجاهد، "الاتجاهات الأيديولوجية للوحدة الإفريقية"، مجلة الدراسات الإفريقية، معهد الدراسات والبحوث الإفريقية، جامعة القاهرة، العدد الرابع، ١٩٧٥، ص ص ٨٧-٩٣.

ومثلث الأطلنطي للتجارة تمثل في ثلاثة أضلاع أساسية: أولها، الممتد بين إفريقيا والعالم الجديد، وأهم عناصره: العنصر البشري الإفريقي، الذي نقل للعالم الجديد في ظل تجارة الرقيق للعمل بالمزارع والمناجم هناك، وتمثل الضلع الثاني في المثلث في ذلك الطريق الممتد بين العالم الجديد وأوروبا، ناقلا المنتجات الزراعية والاستهلاكية خاصة الدخان، أما الضلع الثالث فتمثل في ذلك الممتد بين أوروبا وإفريقيا حاليا، ويتضمن السلع الترفيهية كالخرز والمنسوجات مثلا، ولكن أهم ما جلب عن طريقه كان الأسلحة النارية، التي بواسطتها استطاعت القبائل الساحلية غزو الداخلية وجلب الإفريقيين لضمهم كرقيق عن طريقها.

الرقيق"[١]؛ فقد كان ممثل الكنيسة يتولى تحصيل مبلغ من المال على كل رأس من الرقيق يتم تعميدها قبل تصديرها.

ومع أن النشاط التبشيري المرتبط بالسلطة البرتغالية ما لبث أن انهار مع انهيار القوة البرتغالية، إلا أن قوى غربية أخرى (أسبانيا، وفرنسا، وإنجلترا وهولندا) قد لعبت الدور نفسه الذي كانت تقوم به البرتغال؛ فقد كان للبروتستانتية أقوى موطئ قدم ثابت في إفريقيا قبل سنة ١٨٠٠ في رأس الرجاء الصالح جنوب إفريقيا، حيث أنشأ الهولنديون مستوطنة لهم: وبدأ التبشير بين الهوتنتوس ـ أصحاب البلد الأصلية ـ منذ قبيل منتصف القرن السابع عشر، ووجدت بعثات تبشيرية بروتستنتية منذ عام ١٦٤٨[٢]. وفي سنة ١٦٨٥ بدأ الهيجونوت يدخلون المستعمرة الاستيطانية، وقد تم تعميد (تنصير) عدد من العبيد وصل إلى ١,١٢١ شخصا فيما بين سنة ١٦٦٥ وسنة ١٧٣١، وقد صدرت تعليمات سنة ١٦٨٣ بتحرير كافة العبيد المعمدين.

كما كانت شركة غرب إفريقيا الهولندية دائما ما تعين مبشرا من مفوضيها في قلاعها المنتشرة، وتبدو أهمية ذلك من أنه كان يلي في منصبه الحاكم العام[٣].

وقد برر البعض قيام الدول الأوروبية المسيحية باكتشاف داخل القارة الإفريقية بعد منتصف القرن التاسع عشر، بالرغبة في القضاء الفعلي على تجارة الرقيق في شرق إفريقيا[٤]؛ فالتبشير المسيحي وجد في اكتشاف القارة فرصة لنشر المسيحية وادعاء ضم القارة لمملكة الرب والمسيح. وإن كان الميشرون في واقع الأمر قد وجدوا الفرصة سانحة، ليس فقط لنشر المسيحية، ولكن لتحقيق فائدة لهم ولدولهم، حيث عمل معظمهم كأطباء ومدرسين وتجار.

وقد ارتبط بالتبشير المسيحي من جانب المبشرين الغربيين النظرة الاستعلائية منذ البداية؛ حيث لم يروا في الإفريقيين سوى "قبائل متوحشة

---

(١) سيد عبد المجيد بكر، مرجع سابق، ص ٢٤.

(2) Parrinder, 1988, op. cit., p.82.

(3) Allen, op. cit., p. 55.

(٤) انظر: Kimble, op.cit., p. 224.

غارقة في الخرافات الكافرة"[1]. ومن ثم أرادوا إدخال العقيدة المسيحية "للقارة المظلمة". ومنذ البداية لم تكن النظرة للإفريقيين على أنهم إخوان في الإنسانية، وأن الهدف هو إدخالهم في الدين العالمي، ولكن من خلال النظرة الدونية لهم كان السبيل ــ كما اقترح بعض رواد التبشير ــ هو اتخاذ أبنائهم كخدم وإدخالهم الدين المسيحي؛ فالعلاقة تحددت منذ البداية بعلاقة السيد/ التابع أو الخادم. ومن ثم كان تأسيس شركة الهند الشرقية الهولندية للتجارة في جنوب إفريقيا تكريسا لهذه النظرة، واستغلالا لموقعها التجاري المهم في الطريق لآسيا.

وقد جاء إلى إفريقيا على أثر الحملة ضد تجارة الرقيق، بعد إلغائها في القرن التاسع عشر، عديد من البعثات التبشيرية، هدف بعضها إلى مكافحة "أحد الشرور الاجتماعية وهو التضحية البشرية"، فالواقع أثبت أن ما رفعته الدول الغربية والبعثات التبشيرية في هذا المجال من شعارات لم يكن سوى مبررات إنسانية أخفت الدوافع الحقيقية الاقتصادية والسياسية[2]؛ حيث تبع ذلك التكالب على إفريقيا، وقسمت القارة الإفريقية بالفعل "رسميا" بين الدول الأوروبية في مؤتمر برلين سنة ١٨٨٤ – ١٨٨٥.

وهكذا جاء الانتشار الكبير والسريع للمسيحية في إفريقيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ حيث جذبت ثروات القارة القوى الغربية للتجارة. ومعهم جاء من يبشرون بالدين المسيحي. حتى إنه يطلق على القرن التاسع عشر قرن التبشير؛ حيث إن بدايات القرون عادة ما توحي ببداية عهد جديد، وكان تأثيرها في ذلك القرن على التبشير أن أنشئ ونشط عديد من الجمعيات التبشيرية؛ خاصة البروتستانتية التي أخذت المهمة التبشيرية بجدية في محاولة لنشر الإنجيل في أنحاء العالم، وكان الاهتمام الأساسي للبروتستنت بأوروبا الذين مثلوا حركة الإصلاح الديني ضد الكنيسة الكاثوليكية. وقد بدأت في النصف الثاني من تسعينيات القرن الثامن عشر قبل القرن الجديد إنشاء عديد من الجمعيات التبشيرية؛ لنشر نشاطها في كافة أنحاء العالم، فأنشئت جمعية لندن التبشيرية عام ١٧٩٥، وجمعية جلاسجو التبشيرية عام ١٧٩٦،

---

(1) Allen, op.cit., p. 54.

(٢) لمزيد من المعلومات عن تحليل دوافع الاستعمار المختلفة ومبرراته، انظر: د.حورية توفيق مجاهد، الاستعمار كظاهرة عالمية: حول الاستعمار والإمبريالية والتبعية، القاهرة: مكتبة الأنجلو، عالم الكتب، ١٩٨٥، ص ص ٣٧– ٧٢.

وجمعية هولندا التبشيرية عام ١٧٩٧، وجمعية الكنيسة التبشيرية عام ١٧٩٩. وفي الولايات المتحدة الأمريكية كانت هناك جمعية تبشيرية عالمية تابعة للمورانين عام ١٨٠٠، ثم إنشاء مجلس للإرساليات الأجنبية عام ١٨١٠، وأنشئ مجلس للإرسالية العامة للمسكونة (المعمورة) عام ١٨١٤. ثم في عام ١٨١٥ أسهمت ألمانيا في مجال الجمعيات التبشيرية بإنشاء جمعية بازل التبشيرية، ويعد جورج شميت أول مبشر بروتستنتي في إفريقيا – وينتمي للأخوة المورافية Moravian Brothers – وقد أقام نشاطه في جنوب إفريقيا بين الهوتينتوس(١).

كما نشطت طائفة بروتستنتية أخرى، هي طائفة كلافام "Clapham" القائمة على جماعة من الأرستقراطيين في إنجلترا للعمل على القضاء على الرق على أنه شر. وكان هذا وراء إنشاء سيراليون فيما بعد لاستيعاب الأرقاء المحررين، والتي أصبحت مركزا طبيعيا لنشر المسيحية في غرب إفريقيا.

ويعد ديفيد لفنجستون أشهر مبشر في إفريقيا في القرن التاسع عشر، حيث عاش بها نحو ثلاثين عاما، وأهم إنجازاته ليس التبشير ولكن الاستكشافات في داخل القارة، والتي أراد بها أن يفتح المجال لمن بعده من التجار المستكشفين، فقد ترك أكبر وأهم بنك معلومات عن إفريقيا، التي ظلت إلى ذلك الوقت مجهولة؛ خاصة في جزئها الجنوبي بالنسبة للغرب على وجه الخصوص(٢).

وعليه فإن نشاط البعثات التبشيرية في داخل إفريقيا جنوب الصحراء يرجع إلى قرنين وربع من الزمان قبل التكالب الاستعماري المعروف عليها. كما شهد الجزء الأخير من القرن الثامن عشر بداية نشاط البعثات التبشيرية البريطانية في إفريقيا(٣).

---

(1) Allen, op. cit., 58.

(٢) وقد سبق لفنجستون عديد من الجيزويت المبشرين من بينهم رحالة بارزين أمثال القس جيروم لوبو وبدرو بايز، الذي قام المسلمون بسجنه بضعة أعوام في الجزيرة العربية، ولكنه تمكن من الوصول إلى الحبشة في بعثة توجت باعتناق إمبراطورها وحاشيته للمسيحية. لمزيد من التفصيل انظر: جوزيف كام، المستكشفون في إفريقيا، ترجمة وتقديم وتعليق د. السيد يوسف نصر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣، ص٣٧.

ولمزيد من التفصيل حول أهم الرحالة المستشكفين في إفريقيا انظر: المرجع السابق.

(3)Oosthuizen, op. cit., p. 2.

ولكن الحركة المسيحية واسعة النطاق في إفريقيا تأخرت حتى أواخر القرن التاسع عشر. فمنذ ذلك الوقت بدأت تأتي البعثات التبشيرية بكثرة، على الرغم من مقاومة الإفريقيين لإقامة جماعات مسيحية كبيرة في إفريقيا. وقد يتساءل البعض عن السبب في تأخر انتشار المسيحية حتى القرن التاسع عشر وعلى وجه الخصوص في نصفه الثاني؟.

حيث إنه من الملاحظ أن المسيحية في إفريقيا على الرغم من أنها دخلت القارة في القرن الأول الميلادي، إلا أن بداية انتشارها لم تتم إلا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فما هو السبب في تأخر انتشارها لنحو تسعة عشر قرنا؟.. وما الذي أدى إلى انتشارها في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين؟..

سبق أن أوضحنا الشق الأول من السؤال من حيث كون الكنيسة في شمال إفريقيا في بداية إنشائها كانت أجنبية بالدرجة الأولى ذات أساس لاتيني مما لم يمكنها من التغلغل بين شعوب شمال إفريقيا، حيث وضعت أقدامها على القارة وبدأت نشاطها، وبالتالي فإن تلك الشعوب التي كانت مسيحية سطحيا لم تستطع بدورها أن تحمل المسيحية لغيرها من الشعوب الإفريقية، خاصة جنوبي الصحراء التي مثلت معبرا للتجارة والثقافات، ولم تكن حائلا دون انتقالها عبرها. وهو ما نجح الإسلام في تحقيقه بعد اجتياحه شمال إفريقيا عن طريق مصر. يضاف إلى هذا أسباب أخرى منها انتشار الأمراض وعدم قدرة الرجل الأوروبي على التكيف مع مناخ القارة، وتخلف المواصلات.

أما عن الشق الثاني من السؤال، وهو الخاص بأسباب انتشار الحركة المسيحية في إفريقيا في أواخر القرن التاسع عشر بالذات، فهناك عدة عوامل أسهمت في ذلك. ويوضح جون فوستر ذلك بقوله: "كان أكبر معطل للعمل المرسلي حتى عام ١٨٩٠ هو المرض حتى أطلق على سيراليون اسم "مقبرة الرجل الأبيض(١)"، وكان المرسلون يموتون في بعض بلاد غرب إفريقيا الأخرى بعد أسابيع من وصولهم(٢). وقد تغيرت الأوضاع حين اكتشف روس

---

(١) فوستر، مرجع سابق، ص ٨٠ وما بعدها.

(٢) فقد فقدت جمعية الكنيسة المرسلية أكثر من خمسين من المرسلين والمرسلات في العشرين عام الأولى لنشاطها. كما أن إرسالية بازل فقدت ثمانية من تسعة مرسلين بحمى الملاريا في خلال ١٢ سنة فقط.

د. القس جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ترجمة عزرا مرجان، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٩٢، الجزء الخامس، ص ١٦٢.

سبب الملاريا عام ١٨٩٧ فهبطت نسبة وفيات الأوروبيين في إفريقيا إلى الثلث.. وكان هذا سببا في تقدم العمل المرسلي"[١].

وبالإضافة إلى التقدم الصحي واكتشاف الدواء الواقي من الملاريا بالذات، فهناك تقدم المواصلات الذي يسر انتقال المبشرين ومكن من تقدم العمل التبشيري، "فقد بنيت شبكة من السكك الحديدية طولها ٢١ ألف ميل في إفريقيا الوسطى قبل عام ١٩١٤م ، كان في مستعمرات ألمانيا الأربعة ٣٤٠٠ منها. وكان في نيجيريا خط طوله ٧٠٠ ميل. وزادت سهولة السفر حين وصلت الجرارات البخارية التي تعمل بالبترول عام ١٩١٠. كما أن هذا أوجد المراكب والقوارب البخارية، مما وفر الجهد والوقت وضاعف جهود المبشرين"[٢].

"ولعل أكبر مشجع للعمل المرسلي هو زيادة الطلب على المدارس والمدرسين منذ سنة ١٩١٠، فقد رأي الناس أن المعرفة قوة. وأن حصولهم على القوة واشتراكهم فيها يحتاج إلى التعلم والتعليم في المدارس. وقد كان هذا الأمر عالميا ولكنه منح المرسلين فرصة روحية"، وقد أسهم بعض المرسلين بنشر تعاليم وخبرات جديدة، مثل زراعة القطن في أوغندا، وزراعة الكاكاو في غانا[٣]، وقامت "بعض الإرساليات بتعليم الناس الحرف فقد كان شعار موفات (١٨١٧ – ١٨٦٨) "الكتاب المقدس والمحراث لإفريقيا"[٤].

ولكن من أهم الأسباب الحقيقية لارتباط انتشار المسيحية بذلك الوقت بالذات هو بداية الاهتمام الأوروبي بالقارة نفسها وبمصادرها الطبيعية والتكالب الاستعماري عليها. وقد لخص لفنجستون ذلك بقوله: "أنا عائد لأفتح

---

(١) في هذا المجال ربما يكون من المناسب الإشارة إلى أن الجنس الزنجي وموطنهم الأصلي إفريقيا – يتميزون بوجود نوع من الخلايا في دمائهم تعرف بالخلايا المنجلية Cycle cells تقي أفراد هذا الجنس من أمراض البلاد الاستوائية خاصة الملاريا، الأمر الذي لا يوجد في الأجناس الأخرى.

(٢) فوستر، مرجع سابق، ص ٨١.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٥.

بابا للتجارة وللمسيحية، فأرجو أن تكملوا العمل الذي بدأ، والذي أتركه لكم"[١].

وكان اهتمام الأوروبيين من قبل بالنسبة لإفريقيا يتركز في عنصرها البشري الذي استغل في تجارة الرقيق إلى العالم الجديد. وكان هذا الاهتمام يكتفي بضمان الحصول على ما يريد من عنصر بشري عن طريق إقامة المراكز التجارية والحصون على الشواطئ الإفريقية والاعتماد على القبائل الساحلية في غزو الشعوب الداخلية اعتمادا على ما لديها من تفوق في الأسلحة النارية التي حصلت عليها من الأوروبيين.

وعليه فإن الاهتمام انصب على الحصول على العنصر البشري ولم ينصب على إفريقيا نفسها كقارة إلا مؤخرا أي بعد القضاء على تجارة الرقيق وبعد بداية تبلور أهمية موارد القارة نفسها وأقاليمها ومن ثم كان التكالب الاستعماري على إفريقيا، الأمر الذي ارتبط به ومهد له في كثير من الأحيان النشاط التبشيري.

وعليه، فقد توافد المرسلون – المبشرون – إلى إفريقيا في تلك الفترة، أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن الماضي. ففي عام ١٩١٤ بلغ عدد المبشرين البروتستانت العاملين في إفريقيا (٤٢٧٣) موزعين كالتالي[٢]:

شمال شرق إفريقيا (مصر – السودان – الحبشة – الصومال)	٢٩٦
الشمال الغربي	١٥٥
الغرب	٥١٨
الجنوب الغربي (الكاميرون والأراضي الألمانية)	٦٦٤
الجنوب	١٥٨٩
الشرق (أراضي البرتغال وألمانيا وبريطانيا)	٦٤٨

أما عدد المبشرين الكاثوليك بما فيهم بعض الإفريقيين فقد بلغ في نفس السنة ٥٩٧٧ مرسلا. أما في عام ١٩٢٠، فقد قدر عدد المبشرين الكاثوليك

(١) من خطابه الوداعي قبل سفره كقنصل لبريطانيا. وكان لفنجستون تابعا لجمعية لندن المرسلية (١٨٣١ – ١٨٥٧) وقد اخترق إفريقيا من الغرب إلى الشرق بجوار نهر الزمبيزي ثم عاد لبريطانيا ليروي ما رآه. انظر فوستر، مرجع سابق، ص ٧١.

(٢) فوستر، مرجع سابق، ص ٩١. ويلاحظ وجود خطأ في الأرقام فالمجموع ٣٨٧٠ وليس ٤٢٧٣. ولكننا احتفظنا بالأرقام كما وردت في المصدر.

الرومان بـ ٧٠٠٠ مبشر، وعدد البروتستانت ٥,٥٠٠ مبشر، وذلك في إفريقيا جنوب الصحراء[1]. كما قدر عدد المسيحيين فيما لا يزيد عن ٣% من مجموع السكان في إفريقيا عام ١٩٢٥، ولكن العدد كان في ازدياد سريع، وعلى الرغم من أن عدد المبشرين تناقص بعد الاستقلال، إلا أن عددهم على أي حال قدر عام ١٩٧٥ بنحو ٤٠ ألف، أي تضاعف أكثر من ٣ مرات عما كان عليه قبلها بنصف قرن[2]، وتبدو الزيادة أكثر وضوحاً في المبشرين الكاثوليك الذين يصل عددهم إلى ٢٥ ألف.

هذا، ويقدر البعض نسبة المسيحيين في إفريقيا بـ ١١% من مجموع السكان[3]، وهي بالتالي أقل من نسبة من يدينون بالديانة التقليدية، وأقل كثيرا من نسبة المسلمين.

ومن الملاحظ عامة أن تقديرات الأعداد تختلف وتتضارب، هذا على الرغم من أن الكنائس تحتفظ بأعداد الأعضاء والتابعين والطلبة، ولكن هذه الأرقام في معظمها غير معلنة بصراحة، وذلك لدخول عدة اعتبارات سياسية واجتماعية فيما يتعلق بتقديرات الأديان عامة وعدم الرغبة في إظهار الأعداد الحقيقية التي يعتقد أنها أقل كثيراً، وذلك في محاولة للتأكيد على القوة المتصورة.

ولكن وبصفة عامة فمن المتفق عليه أن أكبر عدد من المسيحيين في إفريقيا جنوب الصحراء موجود في جنوب إفريقيا (١٩ مليوناً)، وزائير (٢٣ مليوناً)، ونيجيريا (١٣ مليوناً)، وأوغندا (٩ ملايين)، وتنزانيا (٦ ملايين)، وهناك كنائس قليلة في أجزاء من كينيا، وسوازي، وبنين (داهومي).

بينما المناطق الإسلامية في السودان الشرقي والغربي كانت أكثر مقاومة للبعثات التبشيرية المسيحية. والاتفاق على أن هذه الدول بها أكبر عدد من المسيحيين، ولكن هناك اختلافاً في حقيقة العدد نفسه.

أما بالنسبة للطوائف المسيحية المختلفة، فهي تقدر بالمليون كالتالي[4]:

---

(1) Hastings, African Christianity, op. cit., p. 5.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣.

(٣) يوضح فوستر أن معظم الـ ٨٩% الباقيين لم يعرفوا تأثيرات مسيحية بالمرة، وأن معظم الجماهير مسيحيون بالاسم. أنظر: المرجع السابق، ص ١٢٢، ١١٢ على التوالي.

(٤) انظر عن تقديرات ١٩٧٥: Parrinder, 1975, op. cit., p. 68.

ولمزيد من المعلومات عن الديانات في إفريقيا، انظر ص ٦٨ – ٧٣.

وعن تقديرات ١٩٨٨، انظر نفس المصدر في طبعة ١٩٨٨، ص ٨٢.

=

الطائفة المسيحية	تقدير ١٩٧٥	تقدير ١٩٨٨
كاثوليك رومان	٣٠	٦٤
بروتستانت	٢٢	٦٠
بروتستانت مستقلون	٨	٢٠
أرثوذكس أثيوبيون	٥	١٤
المجموع	٦٥	١٥٨

وقد واجهت البعثات التبشيرية العديد من الصعوبات منذ بدء الأمر "ولزمت جهود إدخال البعثات التنصيرية الساحل ولم تستطع التوغل في الداخل إذ كان بالداخل محيط إسلامي قوي، ولم تحقق أي نجاح طالما كان اهتمامها متجها للتنصير الديني فقط، ولذلك اتخذت خطوة مهمة بالتعاون مع السلطات الاستعمارية، وهي أن تترك لهذه البعثات مجال التعليم والخدمات الطبية، ومن هنا فتحت هذه البعثات المدارس والمستشفيات، وبذلك سيطرت بنفوذها على عدد من البشر أصبح من السهل التحكم فيهم"(١).

فالكنائس المسيحية استطاعت أن تزدهر وذلك بالتركيز على الاهتمام بالتعليم، تلك الكلمة السحرية في إفريقيا، حيث كان المدخل إلى ذلك هو الأخذ بالدين المسيحي الذي كان مصدر جاذبية للدخول في طبقة المثقفين بالثقافة الأوروبية، ومن ثم التحرك الاجتماعي والاستيعاب في الطبقة الحاكمة.

ويلاحظ أن التعليم في الدول الإفريقية كان حتى الاستقلال احتكارا للبعثات التبشيرية المسيحية وذلك قبل إدخال التعليم العام. وفي هذا المجال يذكر فوستر قوله: "ولعل المسيحيين هم أفضل من يقدر أن يعطي إحصاءات عن التعليم في إفريقيا، فإن ٩٠% من المؤسسات التعليمية من إنشائهم أو في يدهم.."(٢). فقد سيطرت الإرساليات في الدول الإفريقية عامة على نظام

=ولمزيد من المعلومات عن الديانات في إفريقيا، انظر: ص ٨٢ – ٨٦.

وقد حرصنا على الرجوع لنفس المصدر للتعرف على آخر التقديرات في طبعته اللاحقة. وإن كان من الملاحظ الزيادة الكبيرة في فترة لم تتجاوز ١٣ عاما، والتي يبدو فيها تضاعف عدد المسيحيين عامة، بل وزيادة بعض الطوائف إلى ثلاثة أضعاف، وهو الأمر الذي قد يبدو مبالغا فيه. وعلى أية حال، فالأرقام ليست دقيقة عامة في مجال الأديان ويجب أخذها بتحفظ وإن كانت تدل على مجرد اتجاه يساعد في المقارنة، وفي وتوضيح مراكز الثقل.

(١) د. عمر سالم عمر بابكور، الإسلام والتحدي التنصيري في شرق إفريقيا، رسالة دكتوراه، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤١٧هـ، ص ١٨٩.

(٢) فوستر، مرجع سابق، ص ١١١.

المدارس (التعليم) لفترة النصف الأول من القرن العشرين، فالقائمون بالتدريس في معظم الأحوال مبشرون أو دخلوا الدين المسيحي على يد مبشرين وهم عادة ما ينظرون لإرسالياتهم كشيء أكثر من مجرد جهاز تعليمي(١). ويذهب الكثيرون إلى القول بأن الارتباط بالمسيحية بين الإفريقيين كان تعليميا أكثر منه لاهوتيا(٢).

وباختيار نموذجين مختلفين والتعرف على رؤية كل منهما للنظام التعليمي وربطه بالدخول في المسيحية نجد أنهما اتفقا عامة في تقييم التجربة بالنسبة للإفريقيين.

فقد عبر عمر سالم عمر بابكور بقوله: "كانت المدارس تعلم الأفراد حرف يدوية تساعد الطلاب في معيشتهم في المستقبل مقابل تقليدهم أخلاقا غربية بدعوى التمدن والتطور، وتعليمهم مبادئ المسيحية وتعاليمها وصلواتها. ولقد حدد القس هوتون رأيه في تعريف التعليم بالنقاط التالية: "أن يكون الهدف التبشيري غالبا على التعليم. وأن يكون للإنجيل المقام الأول في الدروس اليومية وحضور هذا الدرس شرطا للقبول في الدراسة. وأن يكون الهدف التبشيري ظاهرا وان يعلم الأباء بان الهدف من حضور أبنائهم إلى المدرسة هو التحول إلى المسيحية. والاستغناء قدر المستطاع عن المدرسين غير المسيحيين. كما أن المدارس لابد أن يكون بجوارها الكنائس حيث تقام فيها الطقوس الدينية، ويحضرها إجباريا كل الطلبة، وبجانب ذلك فهي مزودة بأثاث في غاية الجودة والاناقة ، إذ يجذب الأطفال مجرد الرؤية، كما ان المدارس لابد أن تكون مزدوجة تطعم العلوم العصرية بمواد دينية ولا يسمح للطلبة بأداء صلاة الجمعة والعصر حيث الدروس مستمرة وإذا تغيب الطالب يفصل"(٣).

بينما عبر الكاتب النيجيري أونورا نزيكو Onuora Nzekwu (الكاثوليكي الملتزم) بقوله على لسان طالب في مدرسة تبشيرية: "... تم اللجوء لقدر كبير من القوة معه ومع آلاف غيره لإدخالهم في المدرسة التبشيرية... ليتعلموا ويمارسوا الدين أحيانا بواسطة رجال الدين، وعادة بواسطة مدرسي

(1) Kimble, op. cit., Vol. II, p. 76.

(٢) مندلسون، مرجع سابق، ص ص ٢٤٤- ٢٤٥.

(٣) د. عمر سالم عمر بابكور، مرجع سابق، ص ص ٣١٤- ٣١٨.

المدرسة. ولكن عندما ترك الطلاب المدرسة لم يعد هناك من يهددهم بالعصا ويفرض عليهم الذهاب للعبادة، وبدأ الأمر معهم بتأجيل العبادة ثم بعد ذلك بعدم الاهتمام بها وانتهى الأمر بتركهم للدين نهائيا وعودتهم إلى ديانة آبائهم"... وعلى لسان أحد رجال القرى: "اكتشف رجال الدين عجزهم عن تحويلنا إلى المسيحية فاهتموا بأبنائنا، الذين لم يتم تشكيلهم بعد وهم آباء المستقبل. فأدخلوا المدارس وجعلوها ستارا لنشر المسيحية. ولم يكن الأساس عندهم تعليم القراءة والكتابة والحساب وهم ما تعلمنا اليوم أنه جواز المرور إلى قوة ورفاهية المستقبل، ولكن كان نشر العقيدة الأجنبية"(١).

بالإضافة إلى التعليم فقد ركزت الكنائس على الرعاية الصحية، وذلك بإنشاء المستوصفات والمستشفيات الصغيرة والعيادات التي سبقت إنشاء المستشفيات الكبيرة وقدمت خدماتها منتشرة ليس فقط في المدن، ولكن أيضا في الأدغال والمناطق الداخلية المختلفة: وقلما وجد مبشر لم يعمل بالطب أو التدريس أو الإرشاد الزراعي أو غيرهم مما اعتبر مدخلا لنشر الدين عن طريق تقديم الخدمات.

"وقد استغلت الإرساليات فرصة عدم وجود هذه المستوصفات والمراكز الطبية لإنشائها بحيث يكون المستفيد الاول منها النصارى، وكان تخلف المسلمون في هذا المجال لنقص الامكانيات المادية، ونقص الادوية واللوازم الطبية. وكانت فرصة أمام هذه الإرساليات لغلق أبوابها في وجه المسلمين حتى تجبرهم على الارتداد عن دينهم فيكون خيارهم التنصير أو المرض أو الموت. وكان الطبيب يلعب دورا مزدوجا، إذ كان يعالج المريض من ناحية، ويدعوه إلى الدين من ناحية أخرى، وتستمر هذه الدعوى حتى بعد شفائه وخروجه من المستشفى"(٢).

فضلا عن هذا، فقد ركزت الكنائس على كتابة اللغات الإفريقية وترجمة الكتب خاصة الإنجيل، أي العهد الجديد من الكتاب المقدس – كله أو أجزاء منه – باللهجات المحلية. هذا وقد ترجم الكتاب المقدس إلى بعض اللغات

---

(1) Charles J. Patterson, "Pressures on the Churches in Nigeria", Africa Report, March- April, 1976, p. 18.

(٢) د. عمر سالم عمر بابكور، مرجع سابق، ص ص ٢٨٩- ٢٩٠، ٣١٠- ٣١١.

المحلية في إفريقيا منذ القرن التاسع عشر، فمنذ عام ١٨٠٥ ترجم الكتاب المقدس أو أجزاء منه إلى ٣٩٥ لغة إفريقية(١).

"وهناك مبادرة من الإرساليات التنصيرية في شرق إفريقية بإلغاء اللغة العربية (اللغة الرسمية لأهالي شرق إفريقية ولغة التعليم) وحاول الاستعمار فرض لغته على الشعب وإظهارها بمظهر اللغة الراقية. وعملت الارساليات على إحياء اللغات المحلية وتدعيمها لوقف انتشار اللغة العربية، وكتبت الأناجيل بهذه اللغات ووضعت لها نحوها وقواميسها، واعدت رجال الدين من بين الأهالي وأقامت الكنائس والمدارس التنصيرية التي عملت على اجتذاب السكان بكل الوسائل وإدخالهم في حظيرة النصرانية ". " وكان من وسائلهم لتحقيق هذه الغاية إن قربوا إليهم كل من يحسون لغة المستعمر وان يمكنوهم من تولي المناصب العليا، وبقدر انسلاخ المسلم من لغته يكون حظه من الجاه والسلطان عندهم"(٢).

ولم تهتم الإرساليات في البداية بالفن الإفريقي باعتباره تعبيرا عن عقيدة وثنية. لكنها اهتمت به بعد ذلك كطريقة جديدة للتعبير من خلال النحت والموسيقى والرسم. كما اهتمت بإصدار كتب عن الفكر الإفريقي والفلسفة الإفريقية. وطورت الإرساليات فيما بعد فكرا مناهضا للعبودية، والسخرة، مع إنشاء دور للمسنين والأيتام، ودعم حقوق العمال الذين تبلور منهم بعض المناضلين ضد الاستعمار الغربي وأصبحوا من أوائل القادة السياسيين والاجتماعيين من أمثال نيريري ونكروما. ووفرت الكنائس في داخل وخارج إفريقيا مساعدة للتنمية في الدول الإفريقية وجهود مواجهة الكوارث والمجاعات التي تعرضت لها الشعوب الإفريقية(٣)

(١) فوستر، مرجع سابق، ٩١.

(٢) د. عمر سالم عمر بابكور، مرجع سابق، ص ص ٢٧٢، ٢٨٥.

(3)Tshibangu Tshishiku, "Acceptance & Change of Christianity or the Impact of Christianity in Africa", in Christian and Islamic Contribution Towards Establishing Independent States in Africa South of The Sahara, Papers and Proceedings of The African Colloquium Bonn- Bap Godesperg, 2- 4 May 1970, p.p. 139- 142.

النشاط البروتستانتي:

إنه من العسير أن نجد منطقة في إفريقيا قد خلت من مبادرة الإرساليات البروتستانتية في القيام بالبرامج الطبية، أما البعثات التبشيرية الجديدة في إفريقيا فقد ركزت على أنشطة الرفاهة ورفع مستوى المعيشة.

ويوضح هذا الاتجاه الخاص باهتمام تلك البعثات التبشيرية بالعلاج الطبي والعمل الخاص برفع مستوى المعيشة – بأنه وإن بدا للبعض على أنه قد يثير الشك في نوايا تلك البعثات أو أنه لا يتمشى مع الاتجاه الديني الذي يجب أن توليه اهتمامها الأول إلا أن "الشفاء، والعمل الرفاهي يعتبران مظهرين مكملين لاستجابتنا للوصية الثانية من وصايا المسيح"، وذلك على حد تعبير أحد الرواد في هذا المجال(١).

المعاهد والمؤسسات الطبية البروتستانتية في إفريقيا – ١٩٥٨(٢)

المنطقة	مستشفيات	عيادات	مصحات	مصحات جزام	المجموع
أنجولا	١٣	٦	--	١٠	٢٩
باسوتو لاند	١	١	--	--	٢
بوتسونا لاند	٣	٤	--	--	٧
كاميرون (فرنسي)	١٠	١١	--	٦	٢٧
كاميرون (بريطاني)	٤	٢	--	٤	١٠
الكونغو	١٠٨	٨٧	--	٣٧	٢٣٢
أريتريا	--	٤	--	--	٤
أثيوبيا	١٣	١٦	--	–	٢٩

هذا وقد ذكر أن إفريقيا بها نحو ٤٠% من كل المرسلين البروتستانت الأجانب. ومن الملاحظ أن النشاط البروتستانتي أقوى في المناطق التالية التي يوضح فيها عدد البروتستانت كالتالي:

(1) Harold G. Anderson, M.D.,"The changing Pattern of Medical Missions Occasional Bulletin, New York: Missionary Research Library, Vol. V., No. 11, October, 12, 1954.

ولمزيد من المعلومات عن نشاط الإرساليات البروتستانتية في مجال الرعاية الطبية، انظر:

Arthur W. March, Directory of Protestant Medical Missions Occasional Bulletin, Vol. X, No. 3, April 14, 1959.

(٢) فوستر، مرجع سابق.

الكونغو (الكونغو الديمقراطية حالياً)	٢,٠٩٠,٦٨٣
روديسيا ونيسالاند (زامبيا وزيمبابوي ومالاوي حالياً)	١,٦٤٩,٧٦٦
مدغشقر	١,٤٤٥,٧٥١
أوغندا	٨٣٥,٧٤٠
كينيا	٧٨٦,٦٠٩

وفي إفريقيا جنوب الصحراء قام البروتستانت بإنشاء ٧٩ مدرسة ومعهداً دينياً، بالإضافة إلى ٢٠٥ مدارس (مدارس إنجيل - مدارس كتاب مقدس) ومعاهد تدريبية.

النشاط الكاثوليكي:

أما عن الكنيسة الكاثوليكية في إفريقيا، فمن الملاحظ أن إفريقيا هي القارة التي وجد بها أكبر عدد من البعثات التبشيرية الكاثوليكية[1]. فهناك ٤٠ منها يعمل بها ٣٠٠٠ "أب أبيض" White Father، وهم يعمدون سنوياً ٣٠٠ ألف ويعدون مليون دارس للكتاب المقدس Catechumen[2]. والبعثات التبشيرية الكاثوليكية يأتي أعضاؤها من أوروبا على وجه الخصوص وتقل نسبة البعثات الكاثوليكية القادمة من الولايات المتحدة عن ١٠% من مجموع تلك البعثات.

وأكبر الجماعات الكاثوليكية الرومانية موجودة في الكونغو الديمقراطية حالياً (زائير والكونغو البلجيكي سابقاً) وأوغندا. فالكونغو الديمقراطية تضم من الكاثوليك ما يزيد عن مثيلهم في بلجيكا نفسها[3]. وبصفة عامة فإن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أقوى ما تكون في إفريقيا الوسطى حيث يمثل أتباعها نحو ٨, ٢٦% من مجموع السكان[4].وقد وصل عدد الكاثوليك في مناطق إفريقيا الناطقة بالفرنسية في عام ١٩٢١ إلى ٦٩٥ ألفاً، وارتفع الرقم

---

(1) Rycroft & Clemmer, op.cit., p. 100.

ولمزيد من المعلومات عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، انظر: ص ١٠٠- ١٠٢.

(٢) عن هذه الإحصائيات ولمزيد منها، انظر: المرجع السابق، انظر أيضاً:

Andrien Bouffard, Propagation of The faith, New York: Society of The Propagation of The Faith, 1958.

(٣) أنظر: Rycroft & Clemmer, op.cit., p. 45.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٨.

عام ١٩٣٣ إلى مليون وأربعمائة ألف، ثم وصل إلى ٤ ملايين وخمسمائة ألف في أوائل الستينيات(١). وإن كان الاستقلال قد أوجد عائقاً جديداً أمام نشاط الإرساليات حيث عملت الزعامات القومية بعد الاستقلال على تأميم المؤسسات الوطنية وإخضاعها لسلطة الدولة المستقلة مما أسهم في انخفاض سيطرة الكنائس الكاثوليكية وانتقل دورها التعليمي إلى الدولة.

وفي سنة ١٩٥٥ كان هناك ٩٠٢٦ مرسلاً (مبشراً) كاثوليكياً في إفريقيا ككل، ينتمون لستة وستين مؤسسة تبشيرية. وقد قامت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بجهود لتدريب عدد من رجال الدين الإفريقيين. وبالفعل نجحت في إقامة هيراركية كنسية من الإفريقيين في عدة دول إفريقية في الخمسينات. ومع هذا فإن هذا الإعداد لم يكن كافياً حيث يلاحظ قلة عدد رجال الدين الإفريقيين اللازمين لتولى أمر الكنيسة وتعميد نحو مليوني كاثوليكي سنوياً – خاصة مع تقلص عدد المبشرين البيض – مما أدى إلى قيام أفراد غير مؤهلين، من غير الأكليريكيين، بتولي أمر الأبراشيات خاصة في المناطق الريفية حيث لا يقتصر دورهم على مجرد الوعظ بل يتعداه إلى التعميد والخدمة الكنسية عامة، مما يمثل أحد المنغصات الهامة لكنيسة روما(٢).

وأهم مساهمات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ككل كانت من خلال نظامها التعليمي(٣). ففي حالة غانا مثلاً فإن قوة الكنيسة الكاثوليكية تمثلت في نظام المدارس الكاثوليكية التي توظف ٤٠٠٠ مدرس وتضم نحو ١١٥ ألف تلميذ، بل إن أكثر من ثلث المؤسسات التعليمية في ساحل الذهب – غانا اليوم – كانت كاثوليكية(٤).

وقد نتج عن نشاط الكاثوليك في مجال التعليم وربطه بالدخول في المسيحية أن تبلورت نخب جديدة من خريجي هذا النظام التعليمي تولت فيما

(1)Victor D. Du Bois, "Recent Trends in French- Speaking West Africa", Africa Report, Vol.8, No. 3, March 1963, p. 14.

(2) Jack O'Sullivan, "the Pope & the African Revolution", New African, August, 1985, p. 17.

(٣) ومن الملاحظ أن من المبادئ الأساسية التي يركز عليها الكاثوليك في أي مكان في إفريقيا، هو أن التعليم لا يمكن أن يفصل عن النفوذ الديني بدون أن يحدث انهيار مذهبي ومعنوي. وأن الكاثوليك – وكل المواطنين – لهم الحق في التعليم الديني في إطار النظام العام للتعليم في الدولة، وعليه فإن مثل هذا التعليم يجب أن يمول من مصادر عامة يسهم فيها جميع المواطنين عن طريق الضرائب. أنظر:
John J. Considine, Africa: World of New Men, New York: Dodd, Mead & Co., 1955, pp. 50 – 51.

(٤) المرجع السابق، ص ٥١.

بعد الزعامة في عدد من الدول الإفريقية. فمن الملاحظ أن تسعاً من بين الزعامات التي تولت السلطة بعد الاستقلال في الدول الثلاث عشرة الناطقة بالفرنسية كانت من الكاثوليك نتاج هذا التعليم(١).

المسيحية الإفريقية: الكنائس المستقلة الإفريقية:

ومن أهم الظواهر الجديرة بالدراسة عن المسيحية في إفريقيا هو تبلور الحركات الدينية التي أصبحت مستقلة عن أي كنيسة مسيحية أجنبية – عالمية – وهي تمثل فرقاً أو طوائف دينية مسيحية متميزة(٢). كما تمثل إلى حد كبير محاولات أفرقة المسيحية. وتطلق عليها مسميات مختلفة مثل "الكنائس الانفصالية" Separatist Churches ، أو "الحركات الانشقاقية" Schismatic Movements، أو الطوائف أو الكنائس الأثيوبية.Ethiopian Chruches ، أو الكنائس الصهيونية Zionist Churches ، أو الحركات الإحيائية أو البعثية Revivalist Movements ، أو الكنائس المتمردة، أو "الكنائس الإفريقية الأصيلة"، وهناك من يذهب إلى تسميتها "بالوثنية المسيحية Christo-Paganism"(٣). ولكن أكثر الأوصاف دقة هو الذي يعبر عنها بالاستقلالية، حيث يمكن تجميعها تحت اسم "الكنائس المستقلة الإفريقية African Independent Churches: A.I.C.s. وهي التسمية التي أصبحت أكثر انتشاراً وأكثر تقبلاً من جانب الدارسين ومن جانب الإفريقيين أنفسهم(٤).

وأكثر المسميات جذباً للانتباه هو وصفها بالإثيوبية أو بالصهيونية وهي تسميات كثيراً ما استخدمت في بدء الأمر وتستدعي الوقوف أمامها للتعرف

---

(١) والدول التسع هي: السنغال وساحل العاج والكونغو برازافيل وجمهورية مالاجاش والجابون وجمهورية إفريقيا الوسطى وداهومي وفولتا العليا وتشاد. لمزيدٍ من التفصيل أنظر: Du Bois, op.cit., p. 14.

(٢) فكلمة كنيسة تعني ملة أو طائفة: لها مفاهيمها وأسسها الخاصة ولا يقصد بها كنيسة كمجرد مكان للعبادة. و"كلمة كنيسة في الأصل اليوناني هي (εκκλησια) "إكليسيا" وكانت مستخدمة من قبل كتابة العهد الجديد، وتعني جماعة Assembly أو اجتماع Meeting أو محفل Congregation. واستخدمت كترجمة للكلمة العبرية قحال وهي كلمة تأتي من فعل يعني "يدعو للجماعة ولأعمالها ويمكن أن تترجم أيضاً جماعة أو حشد. ونادراً ما استخدمت لدعوة الشعب للحرب. وقد استخدمها كتاب العهد الجديد للإشارة إلى جماعة المؤمنين المجتمعين معاً في مكان واحد للعبادة". القس عزت شاكر، مرجع سابق، ص ص ٧- ١١.

(3) Eugene A. Nida, "Christo-Paganism", in Practical Anthropology, Jan – Feb., 1961, pp. 1 – 15, and Oosthuizen, op.cit., p. XI.

(٤) لمزيد من المعلومات عن الكنائس المستقلة في إفريقيا، انظر:
Hebga, op.cit. & Oosthuizen, op. cit., see also; B.Holas, Le Séparatisme Religieux en Afrique Noire, Paris: P.U.F., 1965.

على أساسها: فتسميتها بالإثيوبية معروف أساساً في جنوب إفريقيا بالذات حيث كثيراً ما يطلق على الإفريقيين "الإثيوبيون". وبالتالي فإن مفهوم الإثيوبية هنا يقصد به الكنائس الإفريقية الأصيلة أو الخالصة المتميزة عن الأوروبية. ويوضح البعض أن هذه التسمية تطلق أساساً على الكنائس الإفريقية التي انفصلت عادة عن الكنائس الأوروبية الأصلية.

ولم يوجد دليل واضح على أن السبب مرتبط أو مشتق من كون كنيسة إثيوبيا – الكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية – هي أقدم الكنائس في إفريقيا جنوب الصحراء، كما لا يوجد دليل على وجود صلة تنظيمية بين تلك الكنيسة وبين الكنائس المستقلة في جنوب إفريقيا والمعروفة باسم الإثيوبية والتي منها عممت التسمية على الكنائس المستقلة في إفريقيا عامة. ويحاول البعض تبرير اتخاذ تلك التسمية بأن هزيمة الجيوش الإيطالية على يد تلك الإثيوبية في عدوة Adwa عام ١٨٩٦ يمثل انتفاضة قومية إثيوبية وأن تلك الهزيمة ربما تكون قد حركت الاتجاهات القومية الساكنة، كما حدث في آسيا عندما هزمت اليابان روسيا سنة ١٩٠٥(١). وبالتالي فإن الكنائس المستقلة في جنوب إفريقيا أعطيت نفس التسمية حيث إنها تتضمن في أساسها جذور انتفاضة قومية إفريقية. ولكن التفسير الأرجح هو أن إثيوبيا نفسها لم تخضع للاستعمار التقليدي وتعتبر رمزاً للاستقلال الإفريقي. فالإثيوبانية Ethiopianism أصبحت رمزاً للتحرر والاستقلال.

أما تسميتها بالصهيونية فهي أيضاً مرتبطة بجنوب إفريقيا ولها جذور تاريخية منها أن الزنوج الأمريكيين حاولوا – بعد تحريم تجارة الرقيق – نقل الكثير من الأفكار التي سادت بينهم إلى المواطنين الإفريقيين في جنوب إفريقيا على أساس أن ظروف التفرقة العنصرية في أمريكا ومعاناة الزنوج الأمريكيين ممن جاءوا من أصل إفريقي تشبه معاناة الوطنيين الإفريقيين من تسلط المستوطنين البيض في جنوب إفريقيا، وأن "عليهم رسالة تاريخية إنسانية تدعوهم لمساعدة شعوب إفريقيا ضد التسلط الأوروبي الأبيض".

ومن هنا انتقلت وتقبلت أفكار أهم رواد حركة الوحدة أو الجامعة الإفريقية Pan Africanism شعبية في العشرينيات من هذا القرن وهو ماركوس

---

(١) انظر: Oosthuizen, op. cit., p. 232.

جارفي[١]، والذي عرف "بالمسيح الأسود" وأحياناً أخرى "بموسى الأسود"، والذي عرفت حركته – حركة العودة لإفريقيا – "بالصهيونية السوداء" والتي كان من أهم أبعادها كنيسته المستقلة التي عرفت بالكنيسة الأرثوذكسية الإفريقية African Orthodox Church ، وهي كنيسة خاصة بالسود فقط. ولقد اتخذ جارفي المسيح الأسود والعذراء السوداء كرموز لكنيسته، كما جعل الشيطان أبيض، وهي نفس الأفكار والرموز التي تناقلتها العديد من الكنائس في إفريقيا.

فقد نادى جارفي بعديد من الأفكار التي ترفض الاستيعاب وترمي إلى إبراز التميز والاستقلالية وليس مجرد المساواة بين العناصر، بل التفوق العنصري من جانب السود، حيث آمن بأنه من الناحية الواقعية لا يمكن أن يحصل السود على المساواة في مجتمعات بيضاء. إذن هي حركة عنصرية تهدف للرد على العنصرية البيضاء بعنصرية سوداء مضادة، وهي في قالبها العنصري هذا تقترب من الصهيونية خاصة فكرة ارتباطها بالأرض والعودة لوطن منشود والتي تبنتها كل منها[٢]. والكنائس الصهيونية تختلف عامة عن الإثيوبية في أنها ذات طابع توليفي هو جوهر قيامها حيث لا تهدف لمجرد تغيير الزعامة – خاصة على أساس عنصري أو قبلي – كما هي الحال في تلك الإثيوبية، بل تهدف إلى إبراز الذات. كما تختلف تلك الكنائس الصهيونية عن الإثيوبية في أنها أقل تنظيماً وتقوم المرأة فيها بدور نشط. كما يعتقد عامة أن تلك الكنائس لم تنفصل أساساً عن كنائس أصلية على عكس الإثيوبية بل نشأت بزعامة إفريقية متميزة ومن ثم يطلق عليها أيضاً البعض حركات النبوة[٣].

وقد قدر عدد الكنائس المستقلة الإفريقية بنحو ستة آلاف كنيسة[٤] منتشرة بين حوالي ٢٧٠ قبيلة مختلفة، وأكبر عدد من تلك الكنائس موجود في

---

(١) لمزيد من المعلومات عن ماركوس جارفي، انظر: John white, Black Leadership in America, 1895 – 1968, London & New York: Longman, 1985, pp. 68 – 97.

(٢) د. حورية توفيق مجاهد، "الاتجاهات الأيديولوجية..."، مرجع سابق، ص ٩٥ – ٩٩ على وجه الخصوص.

(٣) لمزيد من المعلومات عن التفرقة بين الكنائس الإثيوبية والصهيونية، أنظر: Thomas Hodgkin, Nationalism in Colonial Africa, New York: New York University Press, 1957, p. 98- 99.

(٤) انظر: Oothuizen, op. cit., p. XI.

جمهورية جنوب إفريقيا بالذات التي بها نحو نصف مجموع الكنائس في إفريقيا كلها. ويقدر عدد المنتمين لهذه الكنائس بما يقرب من ٨,٥ مليون إفريقي مسيحي. وهي موجودة في ٣٣ دولة إفريقية. أكثرها عدداً كما ذكرنا (٣٠٠٠) موجود في جنوب إفريقيا. وهناك نحو (٥٠٠) في نيجيريا، و (٥٠٠) في زائير، و (٢٠٠) في غانا، و (١٨٠) في كينيا(١)، ومع أن بعض تلك الكنائس يصل عدد أتباعها إلى ٥٠ ألف شخص أو يزيد إلا أن متوسط عدد الأشخاص الذين يتبعون كل كنيسة يبلغ ١٤٠٠ شخص، وأكبر الكنائس المستقلة قاطبة موجودة في جمهورية الكونغو الديمقراطية (زائير – الكونغو البلجيكي سابقاً –) وهي "كنيسة المسيح عيسى على الأرض من خلال النبي سيمون كيمبانجو" The Church of Jesus Christ on Earth through the Prophet Simon Kimbangu.

ومن الملاحظ أن عدد الكنائس المستقلة يتزايد باستمرار ويقدر ما ينشأ منها سنوياً بمائة كنيسة جديدة. هذا ويقدر تيرنر عدد الحركات الدينية المسيحية المستقلة في إفريقيا بنحو ألف حركة، تضم نحو عشرة ملايين شخص(٢).

أهم الكنائس المستقلة الإفريقية(٣):

وجدت أول كنيسة مستقلة في إفريقيا في مملكة الكونغو القديمة في أواخر القرن السابع عشر متمثلة في الطائفة أو الحركة الأنطوانية التي نادت بها وتزعمتها القديسة كيمبا فيتا(٤) من أهالي الكونغو التي ادعت أنها مثلها مثل السيدة مريم العذراء ستلد مسيحاً من الروح القدس، والتي ينظر إليها باعتبارها مؤسسة الدين القومي المسيحي للكونغو. وقد استطاعت أن تنفصل عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بعد أن تبعها العديد من الأتباع.

---

(1)African Encyclopaedia, op. cit., p. 42.

كما يذكر باريندر أن هناك ما يزيد على ٣٠٠٠ كنيسة مستقلة في جنوب إفريقيا، و ٥٠٠ في كل من وسط وغرب إفريقيا، و ٣٠٠ في شرق إفريقيا، انظر:

Parrinder, 1988, op. cit., p. 82.

(2) Harold W. Turner, "Religious Movements in Primal (or Tribal) Societies", in AACC Bulletin (All Africa Conference of Churches), Nairobi, Vol. XII, No. 1, N.D., p. 9.

(3) Parrinder, 1988, op. cit., pp. 42-3.

وقد تم الاعتماد على هذا المصدر في ذكر أهم تلك الكنائس.

(٤) لمزيد من المعلومات أنظر: ص ١١٠– ١١١ من هذا المؤلف.

وهي وإن مثلت حدثاً في ذلك الوقت فـــإن ظـــاهرة الكنـــائس المســتقلة الإفريقية لم تتبلور بوضوح إلا في القرن التاسع عشر. حيث أنشئت في عـــام ١٨١٩ في سيراليون كنيسة اتخذت اسم "اجتماع المستوطنين The Settlers Meeting" انفصلت عن "إرسالية وسليان Wesleyan Mission". وقد قـــامت أساساً بين الأرقاء المحررين الذين أعيد توطينـــهم فـــي ســـيراليون بجـــهود بريطانيا بعد إلغاء تجارة الرقيق، كما تطورت عدة كنائس أخرى منشـــقة أو مستقلة أصبحت تكون: "كنيسة غرب إفريقيـــا المثودســـتية West African Methodist Church"، وقد قامت "كنيسة الرب النيجيريـــة (ألادورا) The Nigerian Church of the Lord (Aladura)" بإرسال بعثات تبشيرية إلـــى سيراليون في سنة ١٩٤٧.

كما أن "كنيسة الرب هو نورنا God is Our Light Church" أنشئت بيـن قبائل الكورو عام ١٩٥٢.

أما في غانا فقد انشق بعض الفانتي سنة ١٨٦٢ عن "إرســـالية وســـيليان المثودستية" وكونوا "الجمعية المثودستية".

وفي سنة ١٩٢٢ أنشئت "كنيسة جيش صليب المسيح"، وفي ســـنة ١٩٣٩ أنشئت جمعيـــة Prophet Wovenu's Apostolic Revelation Society، وقبـــل عـــام ١٩٥٧ كـــان هنـــاك العديـــد مـــن "كنـــائس الإبـــراء المستقلة"Independent Healing Church" ، من ذلـــك كنيســـة "المـــبرئ المقدسة Divine Healer's Church بين قبائل الجا Ga . وقد بلغ عدد تلـــك الكنائس – كنائس الإبراء – ٢٠٠ في غانا وذلك في عام ١٩٦٧.

أما في نيجيريا فقد انفصلت "كنيسة البابتست المحليـــة Native Baptist Church" عام ١٨٨٨ عن "إرسالية البابتســـت الجنوبيـــن الأمريكيـــة The American South Baptist Mission". وفي سنة ١٨٩١ انشقت "الكنيســـة الإفريقية الوطنية المتحدة The United Native African Church" عـــن الكنيسة الإنجيلية.

وبحلول عام ١٩٢٢ كان هناك نحو ١٧ كنيســـة رئيســـية مســتقلة فـــي نيجيريا. وفي سنة ١٩٢٥ أنشئت كنيسة "النظام الأبدي المقـــدس لشـــاروبيم

وســـاروفيم[1] The Eternal Sacred Order of the Cherubim & Seraphim، وفي سنة ١٩٣٠ أنشئت كنيسة الرب (ألادورا) The Church of the Lord (Aladura)، وفي سنة ١٩٣١ أنشئت كنيسة المسيح الرســـولية Christ Apostolic Church، وقد أصبح يوجد العديد من الكنائس في جنوبي نيجيريا خاصة بين شعوب اليوروبا، الايجبو، والايبيبو.

وفي أوغندا كون سنة ١٩١٤ بعض أعضاء "كنيسة الجمعيـــة الإرســـالية" من الجاندا "مجتمع الرب الواحـــد الأعظـــم The Society of the One Almigty God"، التي انكمش أعضاؤها فيما بعـــد. ولكـــن أهـــم الكنـــائس المستقلة الأوغندية المعروفة هي: "الكنيسة الأرثوذكسية اليونانيـــة الإفريقيـــة African Greek Orthodox Church" ، وكنيســـة "النهضـــة الإنجيليـــة المختارة Chosen Evangelical Revival Church".

أما في كينيا، فقد ترك يوحنا أوالـــو Owalo Johana "كنيســـة الجمعيـــة الإرسالية"، وأسس "إرسالية نوميا ليو Nomia Luo Mission". وفـــي ســـنة ١٩٥٧ أنشئت "كنيسة المسيح في إفريقيا Church of Christ in Africa". وفي سنة ١٩٦٣ انشق الكثيرون عن "الكنيسة الكاثوليكية الرومانية" وكونـــوا "كنيسة فيلق مريم". وبحلول سنة ١٩٦٦ كان هنـــاك ١٦٠ كنيســـة مســـتقلة مختلفة في كينيا.

أما تنزانيا، فلا يوجد بها الكثير من الكنائس المستقلة، وإن كانت هناك منـــذ سنة ١٩٢١ انقسامات صغيرة وتكونت نحو ٢٥ كنيسة منشـــقة أو مســـتقلة، وأكبر هذه الكنائس هي "الروح المقدس" التي أنشئت سنة ١٩٥٣.

وفي زامبيا فإن أول كنيسة مستقلة أنشئت سنة ١٩٠٠. وفي ســـنة ١٩٠٨ أنشئت "كنيسة برج المراقبة The Church of the Watch Tower" فيمـــا عرف آنذاك بشمال روديسيا (زامبيا حالياً). ومن الجدير بـــالذكر أن حركـــة برج المراقبة تعتبر الجناح التبشيري "لشهود يهوه"[2].

---

(١) وسارافيم هي كائنات سماوية من الجنة في أعلى المراتب التسع للملائكة وتتميز بأن لها ثلاثـــة أزواج من الأجنحة. أما شاروبيم فهي تليها في المرتبة وتشبه في الفن بملاك طفل جميل ذي جناحين وتتميز بـــأن لها وجهاً وردياً مستديراً أو ترتدي رداء أحمر. أنظر:

Webster New World Dictionary: of the American Language, Cleveland and New York, The World Publishing Co., 1959, p. 1329, and 251.

(٢) لمزيد من المعلومات عن شهود يهوه أنظر ص ١٥٣– ١٥٥ من هذا المؤلف. ولمزيد من المعلومـــات عن حركة برج المراقبة ودورها في إفريقيا أنظر:

وفي سنة ١٩٥٤ أنشئت النبية أليس لينشــينا Alice Lenshina "كنيســة لومبا Lumpa Itinerating Church".

هذا وقد استقلت الكنيسة الأرثوذكسية الإثيوبية عن الكنيسة الأرثوذكســية القبطية (كنيسة الإسكندرية) عام ١٩٥٩ كما سبق ذكره.

ويرجع تاريخ إنشاء أول كنيسة مستقلة بها إلى عام ١٨٨٤ بواسطة نــهيميا تايل Nehemiah Tile" وهو قس وسليان Wesleyan من التمبو.

كما أن "الكنيسة المشيخية الإفريقيــة African Presbyterian Church" التي أنشأها ب. ج. ميزيمبا P.J.Mzimba عندما انفصل عن "كنيسة اسكتلندا الحرة المتحدة United Free Church of Scotland " – كانت كنيسة قبليــة حيث ضمت فقط قبيلة الفينجو Fingos ولم تتضمن الخوصا الذين لم يتبعــوه. أما كنيسة الزولو المحفلية Zulu Congregational Church" – والتي أنشئت عام ١٨٩٦ واكتسبت انتشاراً وازدياداً في عدد أعضائها بعد انتفاضة الزولــو عام ١٩٠٦ – فقد جاء انفصالها كنتيجة للطائفية لا للقبلية، وذلك كــرد فعــل من جانب مؤسسها "سامجو شينلي Sammgu Shinle" احتجاجاً على تحويــل إرسالية "جبل المائدة Table Mountain" في ناتال من المجلس الأمريكي إلى "اتحاد الزولو المحفلي لجنوب إفريقيا"، وهو إنجليزي – جنوب إفريقــي بمــا يتضمن من العنصريين البيض المستوطنين من البوير.

ومن الكنائس الأخرى المهمة في جنوب إفريقيا "الكنيســـة الأبيســكوبالية المثودستية الإفريقيــة African Methodist Episcopal Church"، التــي أنشئت عام ١٨٩٨ بجهود أسقف زنجي أمريكي، هو هنري م. ترنـــر الــذي ينتمي للكنيسة التي تحمل نفس الاسم في الولايات المتحدة الأمريكية`ككنيســة مستقلة هناك، "والكنيسة المسيحية الصهيونيــة Zion Christian Church"، التي كان وراء إنشائها حركة استقلالية أمريكية وهي "الكنيسة الكاثوليكية فــي صهيون" التي أنشئت عام ١٨٥٦. و"كنيســـة المســيح Church Christ "، وكنيسة الـــنزاريت المعمدانيــة Nazarite Baptist Church"، و"الكنيســة الإفريقية المحفلية African Congregational Church".

Mission to Africa: An Eye on the Jehovah's Witnesses,= http://watchtower.observer.org/articles/, 7/1/2002.

هذا، وفي إطار الاهتمام بالحركات الجديدة في المسيحية في إفريقيا، سعى البعض من الباحثين لحصر أهم الكنائس الإفريقية بتجميع ببليوجرافيا لنحو ٢٠٠٠ حركة دينية جديدة في نطاق المسيحية(١).

أنماط من زعامات الكنائس المستقلة الإفريقية:

شهدت القارة الإفريقية منذ دخول المسيحية إلى مملكة الكونغو القديمة في ١٤٨٢ وحتى العصر الحالي ظهور العديد من الزعامات المسيحية الإفريقية والتي لم تقتصر على الرجال، بل تضمنت أيضاً النساء حيث ادعى بعضهم ليس مجرد النبوة ولكن زعم أنه المسيح نفسه.

وقد استطاع البعض من هؤلاء أن يجذب إلى كنيسته المستقلة الملايين من الأتباع. وسنتناول في هذا المجال بعض الزعامات: أولها قادت أول حركة مستقلة في إفريقيا في مجال المسيحية، والثانية تزعمت أكثر الحركات الدينية انتشاراً بها. أما الأخيرة فتمثل نموذجاً لما وصلت إليه بعض تلك الحركات من العنف والطموحات السياسية مع نهاية الألفية الثانية.

كيمبا فيتا أو القديسة دونا بياتريسا والحركة الأنطوانية:

ظهرت مؤسسة الدين القومي المسيحي الكونغولي وهي فتاة شابة صغيرة من الموكونغو تدعى "كيمبا فيتا" أو "دونا بياتريس". واختلفت دعوتها المقدسة عن غيرها من المتنبين والمتنبيات في إفريقيا. فقد زعمت أنه قد ظهر لها راهب وأخبرها أنه القديس أنطوني ـ المشهور في الكونغو القديمة ـ ومنحها مهمة تبشير الناس والسعي لتحسين وإصلاح مملكة الكونغو القديمة. وقد كانت مهمة دينية سياسية حيث يصعب الفصل في إفريقيا بين هذه الأمور. ويقال إن كيمبا فيتا ماتت ثم قامت من جديد، وإن سانت أنطوني امتلك روحها في تلك التجربة فأصبح بالنسبة لها الروح القدس في مفهوم معظم المسيحيين، فقد اصبح لها (إله ثان) يمسك مفتاح الجنة. وتتردد نفس هذه الفكرة في الكثير من الكنائس المستقلة في إفريقيا. وأكد لها سانت

---

(١) قام تيرنر بتجميع بيلوجرافيا عن نحو ٢٠٠٠ حركة دينية جديدة في نطاق المسيحية، لمزيد من المعلومات، انظر:

H.W.Turner, "Bibliography of Modern African Religious Movements" Supplement I, Journal of Religion in Africa I/3, 1965, pp. 173-211 & Supplement of Religion in Africa, III/3, pp. 161 – 208.

أنطوني الاتصال بالإله الأعظم في الديانة التقليدية "Mpungu"(١). ومن سانت أنطوني اشتقت الحركة اسمها وهو مذهب أو حركة "الانطوانيين". ونادت بأن المسيح أسود مولود في سان سلفادور في شمال أنجولا. وفـــي كــل جمعــة تموت وتذهب لله لإبراز وضع الزنوج المتدني واضطهادهم. وادعـــت أنـــها مثل مريم العذراء ستلد غلاماً من الروح القدس، ويرى البعض أن الوالد قـــد يكون أحد المقربين المحيطين بها. وفي وقت قصير أنشأت الكنيسة وأدت إلى انتفاضة سياسية بدعوة جميع الزعماء إلى العاصمة القديمة ســـان ســـلفادور. واستبدلت مناطق كثيرة مقدسة بفلسطين بأخرى في الكونغو، وهو شأن الكثير من الكنائس المستقلة حتى اليوم على أساسٍ أن المسيح ينتمي لهم في الماضي والحاضر حيث لا يمكن أن يكون مخلصاً بعيداً عنهم سواء في الوقت أو فـــي المسافة. ولقد انهارت الكنيسة الرومانية في مواجهة هذه الكنيسة الإفريقيـــة. وفي ٢ يوليو ١٧٠٦ أحرقت دونا بياتريس التي نظر إليها على أنـــها جـــان دارك الإفريقية. ولكن الانطوانيون استمروا في الحركة على الرغم من موتها أو استشهادها في رأيهم(٢). وتمثل هذه الكنيسة أهم الجذور التاريخية لأقـــوى الكنائس المستقلة الإفريقية وهي الحركة الكيمبانجوية.

ويمكن فهم الأنطوانية كحركة ضد الثقافة والدين الأوروبي من جهة. ومن جهة أخرى كأول محاولة إفريقية للتعبير عن تعاليم المسيحية بأساليب وأنمـــاط محلية. فالمسيح أصبح مسيحاً أسود أيٍ أنه منقذ مرتبط بـــالإفريقيين الذيـــن استغلتهم الدول الغربية وأرسلتهم بعيداً كعبيد أي استعمرتهم بشـــرياً قبـــل أن تستعمر بلادهم(٣).

سيمون كيمبانجو والحركة الكيمبانجوية:

في أواخر القرن التاسع عشر بدأت الحركة البروتستانتية عملها في منطقـــة الكونغو وكان ممثل إرسالية ليفنجستون الداخلية أول الرواد في عـــام ١٨٧٨. والتي تبعها إرساليات بروتستانتية متعـــددة: إنجليزيـــة وســـويدية ومشـــيخية (كالفينية) ومعمدانية إمريكية وآخرين. حتى وصل عددها إلـــى ٤٦. وعقـــب

(١) وهناك من يشير للإله الأعظم في الكونغو باسم Mulungu.

(2) Marie-Louise Martin, “Kimbanguism: A Prophet and His Church”, in David J. Hesselgrave (ed.), Dynamic Religious Movements: Case Studies of Rapidly Growing Religious Movements Arround The World, Michigan: Baker Book House, 1978, pp. 42- 43.

(3) Ibid, p. 43.

تحديد وضع الكونغو في مؤتمر برلين ١٨٨٥ تحت سلطة الملك ليوبولد الثاني ملك بلجيكا تجددت جهود البعثات الكاثوليكية في ضوء هدف الملك المعلن من إيجاد دولة كاثوليكية في قلب إفريقيا. ومن ثم تمتع الكاثوليك بامتيازات ملكية خاصة حرم غيرهم منها. بل وفي النهاية حظر العمل البروتستانتي بالكونغو.

ففي مناخ الصراع هذا بين الإرساليات المختلفة ظهرت الكنائس المستقلة الإفريقية كحركة دينية وسياسية زنجية في الكونغو كامتداد لتلك الظاهرة الموجودة في جنوبي إفريقيا. وفي بدء الأمر لم يكن تأييد هذه الحركة كبيراً ولكن مجرد وجودها سبب الانزعاج للإدارة الاستعمارية.

وفي هذه الخلفية ظهرت الحركة الكيمبانجوية والتي بدأت في عام ١٩١٨ في الكونغو البلجيكي على يد سيمون كيمبانجو(١) وتطورت لتصبح واحدة من أقوى الحركات الدينية في الكونغو الديمقراطية (زائير) ويزيد عدد أعضائها عن أربعة ملايين نسمة، ولتصبح عضواً كاملاً في مجلس الكنائس العالمي عام ١٩٦٩. فقد بدأت تظهر قدراته على الشفاء وصنع المعجزات. فبعد أن اجتاحت زائير والعالم الأنفلونزا الأسبانية التي أدت إلى موت الآلاف في زائير نتيجة نقص الأدوية والرعاية الطبية ادعي كيمبانجو أن صوت المسيح أتاه أكثر من مرة يطالبه بإصرار بوضع يده على المرضى والصلاة من أجلهم لكنه تردد في الاستجابة خوفاً من تحمل الرسالة لأنه غير متعلم. ولكنه ما لبث أن مارس في ٦ أبريل ١٩٢١ لأول مرة شفاء سيدة مريضة بالحمى القرمزية ومنذ ذلك اليوم بدأ حركته التي تحولت عام ١٩٥٦ إلى "كنيسة المسيح عيسى على الأرض من خلال النبي سيمون كيمبانجو" "The Church Of Jesus Christ On Earth Through The Prophet Simon Kimbangu"، مما أدى لزيادة عدد أتباعه واتساع قاعدتهم ليشتملوا على

---

(١) ولد سيمون كيمبانجو في عام ١٨٨٩ في نكامبا في شمال زائير على بعد ٧٠كم من ثيسفيل في منطقة هضبية كثيفة الأشجار. من والدين مسيحيين توفيا وهو صغير وربته خالته وكانت بروتستانتية (معمدانية) أنقذت حياة مبشر (معمداني) بإخفائه في كوخها (ويدعي كاميرون) من تتبع رجال القبيلة له محاولين قتله. وقبل رحيله باركها وبارك كيمبانجو الصغير. ودخل في صغره مدرسة معمدانية ابتدائية ثم عمل مدرساً لفترة صغيرة ثم كرجل دين. ومارس الزراعة.

أفراد من الكونغو الفرنسي آنذاك (جمهورية الكونغو حالياً)، ولزيادة عدد المطالبين بالإشفاء بدأ يلجأ للمساعدين ممن لهم نفس الهبة الإلهية[١].

وقد اتخذ كيمبانجو لنفسه ألقاباً متميزة وهي: النبي، والمقدس، والمخلص، والزعيم، والعلم، والسلم للصعود إلى الجنة، وبوابة الجنة، والسفينة التي تحمل الروح، وطريق الروح، والنهر، والكاهن[٢].

ونادى بالتخلص من الفتش (الوسائط) ونجح في ذلك وهو الأمر الذي فشل فيه المبشرون، وعن طريق كيمابنجو كشف المسيح عن نفسه للإفريقيين. فقد عاش المسيح في وسطهم في نكامبا من خلال الروح القدس ومارس كيمبانجو عمل المسيح وأصبحت نكامبا، التي اتخذها مقراً له، القدس الجديدة. ومن خلال كيمبانجو أدركوا المسيح[٣].

وجوهر لاهوت الكنيسة: أن المسيح أصبح حقيقة للإفريقيين من خلال كيمبانجو وهناك انسياب قوي للروح القدس وتوقع ازدهار وفخر "القدس الجديدة" (نكامبا)في إطار الإفريقية بعيداً عن رفاهية الحضارة الغربية. ولم تكن رسالته قاصرة على الشفاء ولكن بالدرجة الأولى والأهم قيادة الناس للمسيح. وركز على أن الطريق إلى الخلاص عن طريق الإيمان بالمسيح والتسليم والطاعة. وكل من تلقى لعلاج أو لنصيحة روحية أرسل للبئر ليستحم ثلاث مرات (باسم الأب والابن والروح القدس). وفي تعاملاته حاول اتباع النموذج الذي ورد في الإنجيل[٤]. وإن كانت الكنيسة قد استحدثت تعديلاً جوهرياً على العشاء الرباني: فبدلاً من الخبز المصنوع من دقيق القمح والنبيذ جعلت الخبز مصنوعاً من البطاطس والذرة والموز، والشراب مكوناً من الماء والعسل بما يتفق مع الغذاء المحلي. مما أعتبره البعض محاولة خطيرة لإضفاء طابع محلي على العشاء الرباني، فأثيرت بذلك قضية إمكانية إدخال تعديل على العشاء الرباني فيما لم يقطع المسيح بعدم جواز التعديل فيه[٥].

---

(١) وقد أعتمدنا في هذه الجزئية على هذا المرجع
Martin, "Kimbanguism..", op.cit., pp. 41, 45- 46.
(2) Hodgkin, op.cit., p. 108.
(3) Ibid., pp. 46.
(4) Ibid., pp. 47.
(5) Geoffrey Wainwright, "Focus on Worship", In: Christianity A World Faith: A Lion Handbook, England: Lion Publishing, 1985, p. 128.

وقد واجه كيمبانجو معارضة من عدة اتجاهات: فاتباع الكنائس الكاثوليكية الرومانية كانوا غاضبين لتحول اتباعهم عنهم باتباع كيمبانجو بحثاً عن العلاج والبركات ففرغت الكنائس. واتهم الكاثوليك البروتستانت بتشجيعهم ذلك الهراء بوضعهم الإنجيل في يد أفراد غير متعلمين أساءوا بالضرورة استخدامه. أما البروتستانت فوضعوا الحركة نصب أعينهم. كما أن التجار البلجيك غضبوا لتحول العاملين لديهم عنهم سعياً وراء كيمبانجو. كما خافوا من قيام ثورة تجمع مثل هذا العدد الضخم من السود. كما بدأت السلطة البلجيكية بعد فترة وجيزة من بدء الحركة التخوف منها والتحري عنها – رغم دعوة كيمبانجو لنبذ العنف وطاعة السلطات القائمة ودفع الضرائب بانتظام. وأرسلت مستر ل. مورل مدير إقليم مبانزا نجوجو إلى مقر كيمبانجو وبعد سماعه للغناء والصريخ والضوضاء نصح السلطات "بأنه مجنون ولا طائل من حبسه ويجب إيداعه المصحة العقلية". كما حث على ضرورة نشاط المبشرين الكاثوليك والبروتستانت حتى يمكن القضاء على مثل تلك الاتجاهات. ونبه إلى خطورة انتشار الأوبئة نتيجة تجمع عدد كبير من المرضى في مكان واحد. ولكن أهم معارضة جاءت من صفوف الإفريقيين الراغبين في أن يصبحوا أنبياء ووجدوا في كيمبانجو منافساً في جنب الأتباع ومعارضاً في مطالبة بعضهم بطرد كافة البيض. ولكن قام كيمبانجو بإبعادهم باعتبارهم "أبناء الشيطان". وسرعان ما تجمع هؤلاء المعارضين بعد إيداع كيمبانجو السجن باسم الشهيد كيمبانجو واستمروا بطريقة ابتعدت عن الكيمبانجوية(١).

ويلاحظ أنه قد حظى بتعاطف المبشرين الإفريقيين على الرغم من الاختلافات بينهم. والجدير بالذكر أن كيمبانجو استطاع الهرب إلى مبانزا نزاندا واستمر في نشر دعوته هناك حتى ١٢ سبتمبر ١٩٢١ عندما عاد إلى موطنه الأصلي نكامبا. وحوكم في ٣ أكتوبر ١٩٢١ وأتهم بالعداء للبيض وحكم عليه بالإعدام وخفف الحكم إلى سجن مدى الحياة. وظل به حتى مات في ١٢ أكتوبر ١٩٥١. وإن كانت الحركة قد استمرت في الخفاء ونمت نمواً عظيماً(٢).

---

(1) Martin, "Kimbanguism..", op. cit., pp. 47- 51.
(2) Ibid, pp. 47- 51.

وبرغم الضغوط التي مارستها الحكومة البلجيكية للقضاء على الحركة بالقبض على أتباعها وتعذيبهم فأصبحت سرية، إلا أنها ازدادت قوة وزاد عدد أتباعها. وفي ١٩٤٩ أصبح ابن كيمبانجو الأصغر خليفة له في زعامة الحركة يمارس رسالته في السر. وفي ١٩٥٤ مع تولي الحكومة الاشتراكية في بلجيكا (وهي حكومة أكثر ليبرالية) تم السماح لهم بممارسة صلواتهم في الهواء الطلق مما أدى لغضب الكنائس الأخرى من إمكانية ظهور الحركة من جديد. وأصبحت الحركة الكيمبانجوية في ١٩٥٦ كنيسة ذات تنظيم إفريقي خاص لا بروتستنتي ولا كاثوليكي، ويتضح هذا من عباداتها وتنظيمها وأتباعها وتأثرهم جميعاً بالثقافة الإفريقية – وإن كان هذا لا يعني السماح بممارسات مثل تعدد الزوجات والتضحية. وفي ١٩٥٧ جاءت حكومة جديدة في بلجيكا مناهضة للحركة الكيمبانجوية فقبضت على رجالها لكنها اضطرت بعد ذلك للاعتراف بها تحت ضغوط في ٢٤ ديسمبر ١٩٥٩. وامتد نشاط الحركة من كافة أنحاء زائير وأنجولا إلى تنزانيا وبوروندي وجمهورية إفريقيا الوسطى وجابون وزامبيا. ومع رفض تعليم أبناء الإفريقيين في المدارس الكاثوليكية والبروتستانتية التابعة للإرساليات بدأ الكيمبانجويين في تعليم أبنائهم في أي مكان متوفر حتى تمكنت الكنيسة من أن ترعى الآلاف من التلاميذ على يد مدرسين متطوعين وقام طلاب المدارس الثانوية بأنفسهم ببناء كلياتهم في نكامبا في ١٩٦٢، وتولت الحكومة دفع رواتب هؤلاء المدرسين[1].

ومع الاستقلال في ٣٠ يونيو ١٩٦٠ وأحداث العنف الدامية تمسكت الحركة الكيمبانجوية بنبذ العنف. ولم تهتم بالأمور الروحية فقط فقد تولت النشاط والعمل الاجتماعي، فانشأت مستعمرة لمن لا عمل لهم في ١٩٦٤ قرب كينشاسا، وأنشأت العيادات للمرضى، ومنظمات لتعليم القراءة والكتابة والحرف والمهن للنساء ورعاية الفتيات اللقيطات والمشردات، وحراسات أمنية على ممتلكات الكنائس، وأنشأت مدرسة لتعليم القساوسة في ١٩٦٢ في نكامبا لتوحيد العبادة والإدارة في الكنيسة، ومدرسة دينية في ١٩٧٠ لتكوين كوادر وقيادات جديدة للكنيسة. ووصل عدد أفراد الكنيسة إلى ٤ ملايين نسمة. ولم تكن الحركة موجهة ضد البيض فكان بالإمكان مساعدة البيض

(1) Ibid., pp. 52- 54.

بشرط تقبلهم للكنيسة وطريقة الحياة بها وطريقة التعبير الإفريقي عن التعاليم المسيحية(١).

وتنظيم الكنيسة الهيراركي بسيط يستند على وجود ابن كيمبانجو الأصغر ــ ديانجيندا كونتيما ــ على رأس التنظيم (الرئيس الروحي)، وفي المستوى التالي له الرؤساء الروحيون الثانويون وهم أبناء كيمبانجو الآخرون، ثم المعالجون (المبرئون) في المستوى الثالث، والممثلون القانونيون للكنائس في الدول المختلفة في المستوى الرابع، وممثلو الأقاليم وموظفوهم في المستوى الخامس، ثم القسس والمبشرون والمساعدون في المستوى السادس، وأخيراً المؤمنون والأتباع أي الشعب، في المستوى السابع في قاعدة الهرم(٢).

ولا يوجد هناك لجنة تبشير في تلك الكنيسة حيث كل شخص ينتمي إليها عليه واجب التبشير. ويتميز الهيكل التنظيمي بالمرونة وفقاً لمقتضيات الظروف.

ومن الجدير بالذكر أن سلوك الكيمبانجويين يجذب الانتباه حيث لا يشربون الخمر ولا يرتكبون الزنا ولا يدخنون كما لا يتقبلون تعدد الزوجات كما سبق ذكره. كما أن هناك التركيز على رفاهية الجماعة ومساعدة المحتاجين وسد احتياجات الأفراد المادية والمعنوية، فالبعض يعمل في مزرعة الكنيسة لسد احتياجات الكنيسة وإطعام الفقراء ويتولى رجال الدين بانتظام شفاء المرضى والجرحى بينما يظل منزل رئيس الكنيسة مفتوحاً ليلاً ونهاراً للمحتاجين في أي مجال. وللموسيقى الكيمبانجوية المميزة والتراتيل المستخدمة في الكنيسة جاذبية خاصة في عملية التنصير. ويعطى للغناء في القداس ساعات وليس دقائق، وعند وفاة أي شخص يظل أعضاء الكنيسة مجتمعين يغنون طول الليل. كما أن رئيس الكنيسة عند تجواله في أنحاء البلاد يأخذ معه فرقته النحاسية ومجموعة من المبرئين المساعدين. وقد استطاعت الكنيسة أن تجذب الإفريقيين حتى قدر عدد من ينضم إليها في كينشاسا وحدها ما يزيد عن ألف في يوم واحد وذلك ممن كانوا يتبعون الديانة التقليدية أو ممن كانوا يتبعون كنيسة أخرى(٣).

---

(1) Ibid., pp. 55- 56.
(2) Ibid., p.56.
(3) Ibid., pp. 57-58.

ومما سبق يتضح أن الكيمبانجوية استطاعت أن ترسخ قدمها ككنيسة إفريقية مستقلة على أرض إفريقيا مؤكدة على الشخصية الإفريقية.

ويليام هاريس والحركة الهاريسية[١]:

ولد ويليام ويد هاريس William Wade Harris ما بين ١٨٥٠ – ١٨٦٥ في قرية Graway بالقرب من Cape Palmas في ليبريا، من والدين أميين غير مسيحيين. وعمل في البداية كبحار تجاري ثم اعتنق البروتستانتية المثودستية وأصبح واعظاً في الكنيسة الليبيرية. وادعى أنه تلقى "رؤية من الملاك جبريل بأن الله اختاره كأحد أنبيائه ووكل له مهمة نشر دين الله بين من لم يسمع كلمة الله بعد". ويقال إنه ظهر له أثناء وجوده في السجن نتيجة إدانته بتهمة الخيانة بالعمل على تقليب المعارضة ضد الحكومة الليبيرية في فبراير ١٩٠٩ وذلك لقيامه بخفض العلم الليبيري ورفع العلم البريطاني بدلاً منه حيث كان مدافعاً عن السلطة البريطانية في ذلك الوقت.

وبعد الإفراج عنه بدأ يبلور هذه الرؤية فارتدى رداء مميزاً يتكون من عباءة طويلة بيضاء ووشاح أسود وعمامة بيضاء وبدأ مهمته للدعوة لحركته وإن كان قد فشل في ليبريا فرحل ومعه سيدتان إلى ساحل العاج المجاورة (كوت ديفوار) في ١٩١٣ مدعياً أنه نبي فوق كل الأديان وفوق سيطرة كل الرجال. ونجح في جنوب ساحل العاج وجنوب غرب غانا، التي بقي فيها ثلاثة أشهر عام ١٩١٤، حتى يقال إنه "استطاع تحويل أكثر من ١٠٠ ألف شخص". واستعان بكثير من المساعدين من رجال الدين خاصة من البروتستانت المثوديست ومنهم قسيسة تعمدت على يد هاريس وتزوجته وصحبته إلى ساحل العاج وكانت تدعى قبل زواجها منه جراس ثاني Grace Thannie.

وقد تمتع هاريس بشخصية كاريزمية لم تستند سلطته ومصداقيته في ظلها على منطق تعاليمه ولكن على قبول وإيمان أتباعه بتعاليمه التي يؤمنون بأنها مرسلة من الله. والتي تعتمد ـــ باعتبارها أحد صور كنائس ألادورا أو

---

(1) Peter B. Clarke, West Africa and Christianity: A Study of Religious Development from the 15th to the 20th Century, London: Edward Arnold Ltd., pp. 179- 185.

وقد اعتمدنا أساساً على هذا المرجع في هذه الجزئية. وعن الهاريسية والدين في ساحل العاج أنظر:
Aristide R. Zolberg, One – Party Government in the Ivory Coast, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1964.

المصلي المنتشرة أساساً في نيجيريا ــ على الشفاء الإلهي عن طريق الصلاة. ويبرر هاريس عدم استجابة الرب للشفاء عن طريق الصلاة بسبب ضعف الإيمان، أو لأداء الصلاة قبل التوبة من الذنوب السابقة أو أن تكون لطلب شئ ضار أو في غير صالح المصلي.

ومثل العديد من مؤسسي كنائس ألادورا أدان العديد من معتقدات وممارسات الديانة التقليدية الإفريقية. وقام بحرق التمائم المتوارثة عن الديانة التقليدية والمستخدمة في حماية الفرد من السحر والشرور حيث رأى أن التعميد وحده كاف للقيام بهذه المهمة. فمع أنه لم يرفض الاعتقاد في الأرواح الشريرة وتأثيرها إلا أنه دمر كل الوسائل القديمة ووفر وسائل حماية جديدة، أي واكب التطور في إطار مسيحي وهو ما يفسر نجاحه. وقد طلب من أتباعه إنكار كل معتقدات الديانة التقليدية وأن يتلقوا فترة تدريب وتعليم طويلة كافية لتخليصهم من الموروثات القديمة التي لم يقرها بما فيها تعدد الزوجات، وذلك قبل الانضمام الكامل للمجتمع المسيحي. ومن يصل إلى هذه المرحلة يقوم هو بتعميده فيمكنه من ثم التمتع بالمزايا المادية والروحية الناتجة عن الانضمام للدين المسيحي (ومنها القدرة على الشفاء). وقد وعد من يستطيع التمسك بدينه المسيحي بعد التعميد لعدد من السنوات أقصاها سبع بتحقيق الرخاء المادي (بحيث يتمكن وفقاً لرأيه من التقدم في مستواه التعليمي ويستطيع شراء مسكنين)، بينما البعد عن الإيمان يتضمن العكس.

ومن الجدير بالذكر أن هاريس لم يناد بالانقطاع الكامل عن الماضي أو بهدم النظام الاجتماعي القائم واستبداله بنظام بديل حيث لم يسع من جهة لهدم سلطة الكبار ورجال الديانة التقليدية الذين استطاعوا تجديد سلطتهم بالتحول إلى المسيحية. ومن ناحية أخرى لم يعتمد على التحول الفردي المتبع أساساً في المسيحية، بل كان غالباً ما يحول مجتمعاً كاملاً مرة واحدة وذلك تمشياً مع الروح الجماعية المتوارثة. كما تضمنت طرق العبادة عنده الرقص والغناء أثناء ممارسة الطقوس الدينية بحيث كان يتم استخدام نفس الأغاني المتبعة في العادات التقليدية لكن مع إضافة كلمة الرب.

وعلى الرغم من تشجيعه لأتباعه بتبني نمط الحياة الأوروبي إلا أن رسالته لم تكن بهدف تأييد الاستعمار، ومع هذا لم يعمل هاريس صراحة على معاداة الاستعمار بل عبأ الشعب وراء بعض مشاريع التنمية التي أقامتها

السلطات الاستعمارية الفرنسية كما قاد تماسك وحدة جنوب كوت ديفوار، مما جعل تلك السلطة ترحب بجهوده في ذلك المجال. وإن كان العديد من أتباعه قد رفضوا السلطة الاستعمارية.

ورغم تأييد الإدارة الاستعمارية لكثير من تعاليمه خاصة العمل الجاد وطاعة السلطة وتقييد شرب الخمر، إلا أنها طردته في النهاية إلى ليبريا موطنه الأصلي، في ديسمبر عام ١٩١٤. حيث واكبت حركته الحرب العالمية الأولى وما صاحبتها من تعبئة الجنود الإفريقيين من غرب إفريقيا للحرب في إفريقيا وخارجها، مما جعل الإدارة الاستعمارية تخشى معارضته هو وأتباعه لتلك الخطوة. فضلاً عن أن الإرساليات التبشيرية الكاثوليكية رأت في تعاليمه مؤامرة ضد نشر الكاثوليكية في المنطقة. مع أنه في الواقع أسهم في دخول العديد من الأفراد إلى الكاثوليكية والبروتستانتية. وإن كان في النهاية ركز على دخول أتباعه إلى المثودستية بالذات. ولقد عمل هاريس في ليبريا كواعظ حتى مات بها في عام ١٩٢٩.

وقد تبلورت حركته في كنيسة مستقلة بعد طرده وادعى عدد من أتباعه في غرب إفريقيا النبوة مؤكدين أن الله يختار من كل منطقة نبياً يمثلها ويدعو أهلها مثلما حدث مع هاريس. وساهموا في نشر تعاليم كنيسته في مناطق ليس بها كنائس بروتستانتية ولا كاثوليكية. وفي عام ١٩٤٠ كان له في ابيدجان ٣ كنائس وفي عام ١٩٤٦ زاد عددها إلى ٢١.

ومع الوقت زاد تنظيم الكنيسة واهتماماتها التعليمية والروحية. حيث بدأت تتطور في ظل أهوي John Ahui في شكل الكنيسة الوطنية. وفي الخمسينيات من القرن الماضي بدأت محاولات تحقيق الوحدة والتماسك بين الكنائس التي نبعت من الحركة الهاريسية والاتفاق على مذهب موحد فيما بينها.

وقام تنظيم الكنيسة بحيث يستقل كل فرع برجال الدين الخاصين به. كما كانت السلطة والمسئولية لكبار السن رغم منح الشباب دوراً داخل الكنيسة. مما جعلها تعرف "بدين كبار السن religion of old men" فهجرها الشباب بعكس الكنائس الإرسالية التي عرفت "بكنائس صغار السن".

ومع الوقت ظهرت كنائس أخرى تدين بالهاريسية وإن كان بعضها قد خرج على أهم تعاليم هاريس الذي ركز على التمسك بالإنجيل. من ذلك

الكنيسة التي تزعمها أهوي الذي كان أمياً وبالتالي عجز عن قراءة الإنجيل وتجاهله وكان مناهضاً للكنائس الإرسالية والمدارس التابعة لها وحث الأهالي على رفض إرسال أبنائهم إلى المدارس التبشيرية لتعلم القراءة والكتابة وتعلم الإنجيل. وقد شاركه في العداء للتبشير والمدارس التبشيرية العديد من الزعامات الدينية ليس فقط في ساحل العاج ولكن في إفريقيا عامة حيث نظروا إليها على أنها تعمل على تجاوز كبار السن وسلطتهم وذلك بالتحريك الاجتماعي لصغار السن الذين يتلقون التعليم فيها.

وعلى الرغم من كل الضغوط فقد اعترف بكنيسة هاريس تحت قيادة أهوي ككنيسة وطنية بساحل العاج تمثل رابع ديانة وطنية (١٠٠ ألف) وتأتي بعد الإسلام (مليون) والكاثوليكية (٥٠٠ ألف) والبروتستانتية (٢٠٠ ألف).

فضلاً عن قيام زوجته القسيسة جراس ثاني(١) بدعم أفكاره في غانا بعد عودتها إليها بإنشائها "كنيسة ويليام ويد هاريس والحواريين الإثني عشر" التي أصبحت تعرف "بكنيسة الحواريين الاثني عشر" وكان تركيزها على الروح القدس بالذات واستخدام المياه المقدسة بعد مباركتها من الروح القدس في الشفاء. وكان الزعماء الدينيون المحليون، المعروفون بالأنبياء المحليين بالكنيسة، وعددهم اثنا عشر وفقاً لتعاليم هاريس، يرتدون نفس ملابس هاريس كما يتضمن التعميد قيام شخص من نفس جنس المعتمد بتحميمه ورسم الصليب عليه. كما تتخذ الكنيسة الاعتراف الجماعي عدة مرات في العام يعقبها خدمة كنسية مع إقامة وليمة كل عام يشترك فيها الجميع.

ماري لالو وكنيسة ديما Deima(٢):

تعد هذه الكنيسة ثاني أكبر كنيسة بعد كنيسة هاريس في ساحل العاج. وبدأت حركة ديما في ١٩٢٢، على يد ماري لالو Marie Lalou وهي من شمال ساحل العاج. وكانت متزوجة ولم تنجب. وقد نفذت أمراً تلقته في المنام بهجر علاقتها الزوجية ورفضت الزواج بعد موت زوجها من أخيه مخالفة بذلك التقاليد الجارية. كما رفضت ضغوط أهلها عليها بالزواج من آخرين متمسكة بالبتولية وبأن الله قد غفر لها علاقتها الزوجية حيث ما كان لها أصلاً أن تتزوج.

---

(1) Clarke, op.cit., pp. 187- 188.

(٢) أنظر: المرجع السابق، ص ص ١٨٦– ١٨٧. وقد اعتمدنا أساساً على هذا المرجع في هذه الجزئية.

وبدأت دعوتها الدينية في منطقتها المحلية داعية الناس إلى نبذ إيذاء الآخرين الأمر الذي يعارضه الله. وأعدت المياه المقدسة للناس مدعية أنهم لو شربوها بقلب طاهر ستحميهم من أي سحر أو شر يلحقه بهم الآخرون. وقد نظر إليها الكثيرون على أنها ساحرة مما اضطرها لهجر قريتها للرحيل إلى الأدغال حيث استقرت في إحدى قراها. وبدأ يلتف حولها الأتباع ولم تقاومها الإدارة الاستعمارية عندما أبلغ عنها في عام ١٩٤٩ حيث شعرت بحسن نيتها. مما زاد من نشاطها والتفاف المزيد من الأتباع.

وتتشابه بعض تعاليمها مع تعاليم الكثير من الكنائس المستقلة الإفريقية، من حيث التميز والتمسك بالطابع المحلي مع جعل مهمتها الرئيسية طرد الأرواح الشريرة: فقد رأت أن الله يختار نبياً من كل منطقة ليمثل أهلها ويكون من بينهم، ودعت إلى إقامة كنيسة إفريقية يقودها إفريقيون للإفريقيين على أساس أن الكنائس التبشيرية تهتم بقضايا "أجنبية" قبل كل شيء. ومع تأكيدها بأن الرب الخالق يحكم الجميع إلا أنه وفر لكل منطقة إلهاً خاصاً بها. وأن الآلهة الذين جلبتهم الإرساليات غير فعالين لأنهم أغراب. بل إن وجود الإرساليات التبشيرية لم يقلل وإنما زاد من الأرواح الشريرة. وأن الأشكال التبشيرية للعبادة وتعاليمها وإنجيلها كانت كلها غير مناسبة لحماية الشعب الإفريقي من الأرواح الشريرة. وادعت أن الله دعاها لحماية الشعب من هذه الأرواح من خلال المياه المقدسة والرماد المقدس المستمد من نبات خاص يرمز تقليدياً إلى الخلود ويحمي من السم والسحر وكل أشكال الأذى. وهاجمت الديانة التقليدية مثلها مثل هاريس وأمرت بتدمير كل الفتش أو الأدوات المادية المصاحبة له. كما نادت مثله بتجنب الخمر، بل وتشددت في محاربته هو والزنا.

وتعين النبية قيادات الكنيسة على المستوى المحلي الذي أطلق على كل منهم لقب "نبي" وتنصيبهم أو ترسمهم عن طريق الصليب، والجرس، والمياه المقدسة والرماد المقدس.

وتتميز هذه الكنيسة بتقديم خدماتها يومي الجمعة والأحد ويرأسها الزعيم الديني المحلي (النبي) ويرتدي يوم الجمعة رداء أسود للتذكير بأنه يوم وفاة المسيح، ويوم الأحد رداء ابيض لأنه يوم بعثه. وتتمثل هذه الخدمات البسيطة في الأغاني والصلوات. أما الأدوات الدينية الرئيسية في الكنيسة فتتمثل في

زجاجة ماء مقدس ووعاء يحتوي الرماد المقدس مع صليب يعتقد أنه يحــوي روحا قوية. والجدير بالذكر عدم وضوح انتمــاء الكنيســة للبروتســتنتية أو للكاثوليكية في ممارسة شعائرها. حيث يرى البعض أنها كانت أقــرب إلــى الديانة التقليدية من الكنائس الأصلية. وظلت ماري لالو رئيسة الكنيسة حتــى وفاتها في ١٩٥١ وخلفتها الأميرة جينيس Jeniss.

أليس لاكوينا وحركة الروح القدس Holy Spirit Movement (HSM) :

أليس لاكوينا امرأة أمية من أسرة كاثوليكية فقيرة من قبيلة أشــولي فــي منطقة جولو بأوغندا. وكانت تدعى في الأصل "أليس أوما"، وتبلغ من العمــر ٢٧ عاما. وقد ادعت في يناير عام ١٩٨٧ أنها على اتصال بالروح القــدس، الذي أمرها "بإزاحة الرئيس الأوغندي يوري موسيفيني وتولي الحكم مكانــه، وتخليص البلاد من الشرور ونشر السلام". كما ادعــت "أن هنــاك أرواحــا تسكنها أهمها الروح لاكوينا (وتعني في لغة الأشولي "الرسول"، وهــو أحــد الأرواح المعروفة عندهم تقليديا)". وادعت أن لديها إعجازا، يتمثل في زيــت سحري أخبرتها الروح القدس "أن من يتمسح به لن تخترق جســده طلقــات البنادق"؛ بشرط الابتعاد عن كل مغريات الحياة الدنيوية كالخمر، والتدخيــن، والسرقة، وغيرها[١]. كما ادعت لاكوينا أن الروح التي تملكتــها أمرتــها أن تقوم بشفاء المرضى وشفاء المجتمع من السحر. وكانت تقوم بالوعظ بخليــط من المسيحية، والسادية، والسحر. ومــن هنــا عرفــت "بالســاحرة" حيــث استخدمت السحر الذي ادعت محاربته[٢]. كما أعطت المشروعية لاتباعها في استخدام العنف والقتل. ويبدو واضحا الفرق الكبير بيــن أسـلوبها وأسـلوب الحركة الكيمبانجوية، التي قامت على نبذ العنف ومهادنة السلطة السياسية.

وقد استطاعت لاكوينا أن تجذب حولها آلاف الأتباع؛ خاصة بعــد انفصالــها عن الحركة الديمقراطية الشعبية الأوغندية المعارضة، والتي كــانت عضــوا

---

(1) Heike Behrend, "The Holy Spirit Movement & The Nature in the North of Uganda (1985-1987)", in: Holger Bernt Hansen and Michael Twaddle (eds.), Religion and Politics in East Africa: The Period Since Independence, London: James Curry Inc., 1988, p. 64.

(2) Heike Behrend, "Is Alice Lakwena A Witch? The Holy Spirit Movement & it's Fight against Evil in The North", in: Holger Bernt Hansen and Michael Twaddle (eds.), Changing Uganda: The Dilemmas of Structural Adjustment and Revolutionary Change in Uganda, London: James Curry Inc., 1991, pp. 165-168.

فيها، وتبعها ألفان من أعضاء جيش تلك الحركة؛ مما زاد من قوتها نتيجة انضمام تلك العناصر المسلحة إليها[١].وقد اتجهت الحركة إلى العنف المسلح في الحصول على الأموال وإجبار الأفراد للانضمام إليها.

وقد زاد عدد أتباعها عقب تولي الرئيس موسيفيني الحكم، إثر الانقلاب العسكري في يناير ١٩٨٦؛ حيث رفضت قوات الرئيسين السابقين ميلتون أوبوتي وتيتو أوكيللو الاستسلام، وفي أغسطس ١٩٨٦ فشلت هذه القوات في محاولة الإطاحة بحكم الرئيس موسيفيني، فانتشرت في الأحراش وضمتها لاكوينا إلى اتباعها، الذين وصل عددهم إلى خمسين ألف جندي يحملون عشرة آلاف قطعة سلاح[٢].

وقد استمر الصراع المسلح بين قواتها وقوات الجيش الوطني بزعامة موسيفيني، إلى أن انتهت المواجهة بهزيمتها وقتل الآلاف من اتباعها؛ نتيجة عدم فاعلية زيتها السحري في حمايتهم من طلقات الرصاص، التي عرضوا أجسادهم لها، وهدم صورتها في أعين الباقي منهم وتشتتهم، بينما فرت هي إلى كينيا حيث تعيش في معسكر للاجئين[٣].

وقد سعى شقيقها القس جوزيف كوني إلى إعادة توحيد الصفوف فقام بجمع أشلاء جماعة الروح القدس، التي تزعمتها شقيقته من قبل، واتجه بهم إلى جنوب السودان حيث تلقى الدعم من النظام السوداني، الذي اتهم الرئيس الأوغندي موسيفيني بدعم قوات جون جارنج المتمردة في جنوب السودان. فكون جوزف كوني جيشاً في عام ١٩٨٩ من بقايا حركة الروح القدس، أطلق عليه اسم (جيش الرب للمقاومة أو جيش الإنقاذ أو الخلاص). وعلى الرغم من أن جوزف كوني قد ادعى أن هدف حركته الجديدة هو "تطبيق الوصايا العشر واحترام حقوق الإنسان"، إلا أن حركته اتبعت عكس ما نادى به من مبادئ وأهداف حيث سارت في نفس اتجاه حركة شقيقته، ولجأت إلى العنف ضد المدنيين؛ خاصة العاملين في الحكومة مع القيام بالتمثيل بالجثث، وخطف الأطفال وإجبارهم على الانضمام لها، في ضوء تهديدهم بالبيع كعبيد

(1) Amii Omara-Otunna, "The Struggle for Democracy in Uganda", The Journal of Modern African Studies, Vol. 30, No.3, 1992, p. 455.

(2) Yoweri K. Museveni, Sowing The Mustard Seed: The Struggle for Freedom and Democracy in Uganda, London: Macmillan Publishers Ltd., 1997, pp. 174-176.

(3) Ibid, pp. 174-176.

في السودان[1]. ولا زالت أوغندا تعاني من نشاط جيش الرب للمقاومة في شمال البلاد[2].

ويبدو واضحاً من تطور حركة الروح القدس الأبعاد السياسية التي فرضت نفسها على الحركة الدينية التي جاءت كنتيجة وسبب في الاضطرابات السياسية التي شهدتها المنطقة بعد الاستقلال؛ مما يوضح التغذية المرتدة بين السياسي والديني. بل إن الملجأ عادة ما يكون للاعتبارات الميتافيزيقية إذا فشلت الزعامات في مواجهة الاضطرابات السياسية والاقتصادية. كما يبدو الدور الموحد للعقيدة عبر الاختلافات العرقية والإثنية؛ الأمر الذي تتمثل خطورته في ظل ما قد يسود من أفكار نابعة من "طوائف شاذة" متطرفة، كما يتضح الدور المحوري الذي تقوم به المرأة في ظل عديد من الحركات المستقلة في مجتمع يسيطر عليه الرجال تقليدياً.

كيبوتيري بين "طائفة الوصايا العشر" و"يوم القيامة":

وهذه الطائفة مثلها مثل سابقتها تبلورت في أوغندا، وإن كانت أحدث منها في النشأة؛ حيث ترجع إلى ما بعد منتصف تسعينيات القرن العشرين. كما تختلف عنها في أنها كانت ذات طابع ديني خالص، وإن كان قد تميز بالتطرف وجاءت كانعكاس للتطرف الديني اليميني في الغرب، وما ارتبط به من رؤى وتوقعات حول نهاية العالم بنهاية الألفية الثانية.

بدأت الطائفة كنتاج لرؤية، ادعتها معلمة في إحدى المدارس التابعة للكنيسة الرومانية وتدعى كاليدونيا، من أن السيدة العذراء أخبرتها في المنام أن القس جوزف كيبوتيري (الذي رأته مرة واحدة في عام ١٩٩٥ عندما قدم وعظاً لتلاميذ المدرسة التي تعمل بها) "سيكون مخلص البشرية، وأن نهاية العالم ستكون بنهاية الألفية الثانية". ومن ثم بدأت الطائفة في غرب أوغندا بنواة مكونة من القس وزوجته وكاليدونيا وزميلة لها، بعد إخباره بالرؤية واقتناعه على أثرها بهذه المهمة المقدسة. وقد استطاع أن يجذب إليه الآلاف

---

(1) Catherine Watson, "Ending The Rule of The Gun", Africa Report, Vol. 33, Jan-Feb., 1988, pp. 15-16.

(٢) ولمزيد من المعلومات عن الحركة وتطورها انظر: هالة جمال ثابت، ظاهرة التحول الديمقراطي في أوغندا ١٩٨٦– ١٩٩٦: دراسة تحليلية في الأسباب والنتائج، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٩، وكمبالا، المركز الإفريقي للأخبار، جريدة الاتحاد الإماراتية.

من الاتباع، وأن يمد نشاط طائفته وفروع كنيسته التي أسسها إلى كينيا ورواندا.

وكانت تعاليمه دينية بحته، حيث نادى بأن نهاية العالم وشيكة، بل ذهب إلى حد وعد أتباعه بأنها ستكون بقدوم الألفية الجديدة. ومن ثم ركز في تعاليمه على التسامي عن الأمور الدنيوية والتفرغ للعبادة، وأمر اتباعه ببيع كل ممتلكاتهم وإخراج أبنائهم من المدارس والتفرغ للعبادة قبل حلول يوم القيامة،

بنهاية عام ١٩٩٩. وهو ما قاموا به بالفعل وتفرغوا للعبادة معظم ساعات اليوم ليلاً ونهاراً. ولكن ما لم يتحقق هو مجيء يوم القيامة في الموعد الذي حدده. ومع ضغط أتباعه وعدهم من جديد بأن السيدة مريم جاءته في المنام، وأخبرته بأن نهاية العالم ستكون في أخر العام وليس أوله.

ومع زيادة تشكك أتباعه ومطالبتهم له برد أموالهم وتعويضهم عما لحق بهم، قام هو والقائمين على الكنيسة بدعوة الاتباع إلى احتفالات نهائية في شهر مارس عام ٢٠٠٠ في الكنيسة، وأحكموا إغلاق الأبواب والمنافذ بالمسامير، وأشعلوا النيران في أنفسهم وفي أتباعهم مما أدى إلى وفاة نحو ١٠٠٠ من أعضائها معظمهم من النساء وأطفالهم؛ الأمر الذي اعتبر أكبر حادث انتحار جماعي، وأصبحت معه هذه الطائفة أكثر الطوائف الدينية شهرة في إفريقيا والعالم أجمع. وقد أثارت هذه المأساة الإنسانية عديداً من التساؤلات حول الأمية الدينية وضرورة تدخل الدول الإفريقية؛ لضبط عملية إنشاء ما أطلق عليه "الطوائف الشاذة"، والتي يسعى وراءها من يجهلون جوهر الدين، ويتطرفون فيه وينشدون الخلاص من تفاقم الفقر والمرض[1].

تصنيف الحركات المستقلة في إطار المسيحية في إفريقيا:

هناك عدة محاولات لتصنيف ما يعرف بالحركات المستقلة أو الانفصالية في مجال المسيحية، وكثيراً ما يطلق عليها اسم الكنائس وإن كانت من الناحية الواقعية ينطبق على بعضها فقط اسم الكنائس بالمعنى المتخصص (أي المذاهب) شأنها في ذلك شأن الكاثوليكية أو البروتستنتية والأرثوذكسية. وقد سبق أن أوضحنا أن كلمة كنيسة في هذا المجال لا يقصد بها مجرد دار

(١) المرجع السابق.

للعبادة كما هو شائع الاستعمال، بل يقصد بها طائفة دينية أو جماعة دينية متميزة. والشكل التالي يوضح مدى تنوع تلك الحركات المستقلة في إفريقيا.

وقد كان ساندكلر رائداً في مجال تصنيف الحركات المستقلة بدراسته عن جنوب إفريقيا، ذلك التصنيف الذي اعتبر أساساً للعديد من الدراسات اللاحقة، والتي استندت إلى ما جاء به ساندكلر حيث قسمها إلى قسمين رئيسيين:

أ. **النمط الإثيوبي "Ethiopian type"** – وتتمثل في الحركات التي انفصلت عن الكنائس الإرسالية البيضاء الأوروبية الأصل، خاصة على أساس عنصري وكذلك كنائس البانتو الأخرى التي انفصلت عن زعماء بانتو منتمين لكنائس الإرساليات البيضاء.

ب. **النمط الصهيوني "Zionist Type"** – وهي تتميز بأنها حركات توليفية(١)، ووجدت أساساً في جنوب إفريقيا كما أوضحنا. ويتمثل التوليف في الانتقاء من المسيحية مع الاحتفاظ بالمقومات والقالب الإفريقي. فهي تركز على الشفاء الإلهي، وطقوس التطهر، وطقوس التحريم، والتحدث بلسان خاص، واستخدام السحر، كما أن طابعها المحلي في الأنشطة الدينية يعطي الإطار العاطفي الإفريقي الصحيح من وجهة نظر أتباعها، من ذلك مثلاً ما يتعلق بالتراتيل، والموسيقى، والحركات الإيقاعية وحتى الرقص، وغير ذلك مما يصاحب الصلاة، والبعض نادى بحماس كبير بأولوية الاعتقاد في "العودة الثانية للمسيح"(٢). فضلاً عن السماح بتعدد الزوجات كأساس اجتماعي تقليدي.

وقد أشار ساندكلر أيضاً في مقدمة مؤلفه إلى نمط آخر هو "الحركات الرسولية" "Messianic Movements" ولكنها إشارة عابرة. وهو يوضح بتلك الحركات الرسولية ظهور نمط قائم على تبلور الإيمان برسل إفريقيين ليحلوا محل الإيمان بالمسيح ويحتلوا مكانه وإن كان قد أوضح أنها حالات محدودة في جنوب إفريقيا حيث تركز اهتمامه.

أما تيرنر فإنه في دراساته المستفيضة في هذا المجال فقد بدأ بتقسيم ثلاثي يتمثل في: نمط عبراني، نمط مسيحي، ونمط بدائي جديد، ولكن

---

(1) S.G.M. Sundkler, Bantu Prophets in South Africa, London: Oxford Univ. Press, 1961, pp. 53-4.

(٢) انظر: Oosthuizen, op. cit., pp. 34 – 35.

تصنيفه تطور عبر السنين إلى أن توصل إلى التقسيم الرباعي التـالي[١] لمـا أطلق عليه الحركات الدينية الجديدة مشبهاً إياها بمتوالية على أسـاس مـدى الانتقال من الديانة التقليدية في أقصى طرف إلـى المسـيحية كمـا قدمتـها الإرساليات والكنائس الأقدم على الطرف الآخر مع ملاحظـة أن الفواصـل ليست تامة ومن ثم فقد عبر عنها بخطوط متقطعة وليست متصلة، كما أنه لـم يفرد قسماً خاصاً للنمط الرسولي على أساس أن مثل هذه الخاصية – وهـي ظهور رسول يمثل محور الحركة – قد توجد في أي من التقسيمات الأربعـة الأساسية التي أوضحها:

ديانات بدائية	الحركات الدينية الجديدة في إفريقيا السوداء					الإرساليات والكنائس الأقدم
				الكنائس المستقلة		
إحياء داخلي	البدائية الجديدة	التوليفية	العبرانية	إثيوبية	نبي – شفاء أو صهيونية أو الادورا	إحياء داخلي

أولا: البدائية الجديدة Neo-Primal

وهي تسعى لإعطاء حيوية للدين التقليدي بإعادة النظر فيه وفي ممارسـته في ضوء التأثير المسيحي وببعض الاستعارة من المسيحية ولكن التقليدية هي الأساس، حيث ترفض المسيحية، بل إنها عادة ما تكون معادية لـها[٢]. ومـا تسعى إليه تلك الحركات هو ترميم أبعاد الديانة التقليديـة وتحديثـها ببنـاء مؤسسات ودور للعبادة وإعداد رجال دين لتولي أمرها.

ثانياً: التوليفية: Syncretist

وهي ترفض الديانة التقليدية كما يرفض أتباعها أن يصبحوا مسيحيين فـي الكنيسة "الغربية"، وعليه فهم يولفون بين الديانة التقليدية والأورو – مسـيحية كمصادرهما الدينية في مزيج خاص بهم يقومون بعمله بأنفسـهم، ويوضـح

---

(1) Harold W. Turner, Religious Innovation in Africa: Collected Essays on New Religious Movements, Boston: G.K. Hall & Co., 1979, pp. 79 - 108.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٦.

تيرنر في هذا المجال أنه على الرغم من أن كافة الحركات الدينية الجديدة المذكورة هي عامة توليفية بطرق مختلفة، ولكن هذه الصفة تتضح بالذات في هذه المجموعة حيث إنها تعنيها وتحرص بوعي منها على ألا تكون تقليدية أو مسيحية بل تكون شيئاً متميزاً قائماً على الانتقاء.

ثالثاً: العبرانية Hebraist

وهي تبتعد عن الديانة التقليدية وترفض بعض ممارساتها خاصة الوسائط والسحر لتفهم العالم وتتقبل عالم "الكتاب المقدس" كما هو وارد في شكل العهد القديم – التوراة – مع رفض الكنيسة المسيحية وكذلك رفض الإنجيل عادة حيث لا تؤمن باللاهوت المسيحي. وأساس تلك الحركات العبرانية الإيمان بإله واحد هو مخلص شعبه: أي مخلص الشعب الإفريقي. هذا وقد أطلقت عليها صفة العبرانية نتيجة الإيمان بالوحدانية المطلقة وهي لا يمكن اعتبارها مسيحية كما لا تعتبر كنائس. وقد أطلق تيرنر عليها هذا الاسم على أساس أن الوحدانية التي تأخذ بها "تشبه ما كان لإسرائيل في عهدها الكلاسيكي"(١). والبعض من هؤلاء يطلقون على أنفسهم اسم الإسرائيليين ويعتقدون أنهم من سلالة اليهود القدماء خاصة من القبائل المفقودة "Israelites" ولكن من الجدير بالذكر أن هؤلاء الذين يربطون أنفسهم بإسرائيل القديمة يمثلون حالات محدودة ومعدودة في إفريقيا.

فهذه الحركات تقوم على الوحدانية المطلقة وهي تقترب من الدين الإسلامي ويمكن اعتبارها خطوة على الطريق، حيث تتضمن من لا يزالون يبحثون عن ذاتهم ولا يجدونها، لا في الديانة التقليدية ولا في المسيحية ولا في اليهودية. ومن الجدير بالذكر أن تيرنر قد أشار إشارة عابرة في أوائل مقالاته لاقتراب تلك الحركات من الدين الإسلامي(٢) ولكن لم يتابع ذلك التحليل.

رابعاً: الكنائس المستقلة Independent Churches

وترى أنها تمثل إصلاحاً للمسيحية الأوروبية، وأنها أكثر مسيحية من الإرساليات والكنائس الأقدم. وهي تقسم داخلياً إلى مجموعتين فرعيتين،

---

(١) المرجع السابق، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٥.

الأولى: الإثيوبية، وهي إفريقية، "أرثوذكسية" – بمعنى تمسكها بحرفية الكتاب المقدس – وتشبه الكنائس الأم التي انفصلت عنها ما عدا تعدد الزوجات، والثانية: نبي – شفاء "Prophet – Healing" وهي أكثر إفريقية في شكلها، كما أنها كثيرة الانتشار في السنوات الأخيرة كلما ظهر "نبي" إفريقي جديد. (كما يطلق عليها أيضاً اسم صهيونية، وألادورا، والروح، أو روحية)، وتركز على قدرات الشفاء من جانب أنبياء إفريقيين وتأخذ شكلاً إفريقياً أكثر منه (أورو – مسيحي)، وأكبر الكنائس المستقلة في إفريقيا هي الكنيسة الكيمبانجوية في الكونغو الديمقراطية (زائير – الكونغو البلجيكي سابقاً) "Kimbanguist Church" التي أنشئت بواسطة "نبي" إفريقي هو سيمون كيمبانجو "Simon Kimbangu"، واكتسبت حركته أبعاداً سياسية حتى أنه يعتبر الأب الروحي للكونغو الديمقراطية.

ويوضح تيرنر أن تسمية "صهيونية" يجب أن تقتصر على تلك الكنائس التي ظهرت في جنوب إفريقيا وجنوب غرب إفريقية[1] (ناميبيا). حيث استمدت من التجربة التاريخية في تلك المناطق وتأثرها بالصهيونية السوداء الواردة من الولايات المتحدة، ولكن يجب ألا تعمم على بقية المناطق، أما في غرب إفريقيا فهو يركز على اسم ألادورا "Aladura" (ومعناها المصلي أي المتضرع من أجل الشفاء خاصة).

ومن تحليل تيرنر، يلاحظ أنه يشير إلى الديانة التقليدية بصيغة الجمع وصفة البدائية: مستخدماً تعبير الديانات البدائية، وأنه لا يتقبل التسمية المتعارف عليها بالنسبة للحركات المستقلة في نطاق المسيحية والمعروفة بالكنائس المستقلة الإفريقية حيث يستخدم مفهوماً أوسع هو الحركات الدينية الجديدة في إفريقيا السوداء، إذ يتساءل عما إذا كانت في حقيقتها كنائس، وما إذا كانت مسيحية حيث يقصر ما يمكن تسميته منها بالكنائس المستقلة على فئة محددة كما هو موضح، وحتى هذه فهناك تحفظ بالنسبة لبعضها خاصة الواقعة في المجموعة الفرعية الثانية منها. هذا وقد يظهر الرسل أو الأنبياء في أي من الأشكال المختلفة لتلك الحركات الدينية الجديدة المنبثقة عن المسيحية، كما أنها جميعاً حركات توليفية ولكن بدرجات متفاوتة.

---

(١) المرجع السابق، ص ٥١.

وهناك من يقسمها إلى الكنائس، والطوائف الدينية، والحركات المحلية أو الوطنية وهذا التقسيم يعد أشمل من سابقه، ومن ثم سنتعرض له بشيء من التفصيل على أساس من تحليل أوسويزن(١).

أولاً: الكنائس:

فبعض الحركات المستقلة ينطبق عليها تسمية كنيسة مثل:
"الكنيسة الأبيسكوبالية المثودستية الإفريقية"، و "كنيسة البانتو المثودستية الإفريقية"، و"الكنيسة المشيخية الإفريقية" في جنوب إفريقيا. ففي هذه الحالة فإن "الكلمة"(٢) – أي المسيح عيسى – وأسرار الكنيسة ونظامها لها نفس الوضع الذي للكنائس الأم التي انفصلت عنها.

ومثل هذه الكنائس يطلق عليها البعض أثيوبية، ولكن انفصالها لا يرجع بالضرورة لعوامل عنصرية بل يرجع لأجل تحويل الكنيسة في زعامتها وأساليب الاتصال إلى سكان البلاد الأصليين من الإفريقيين وإلى الطابع الخاص بالبلد. وهذه الكنائس تهتم بإعطاء مكانة مميزة للمسيح عيسى – في شخصه وعمله – وبالتالي فللإنجيل مكانة خاصة – وهي لا تهتم بمواجهة مسألة الطقوس المتعلقة بالأسلاف وما يعرف عادة بتقديس الأجداد.

ثانياً: الطوائف المسيحية:

وهي متعددة وتضم الطائفة تحت لوائها الإيمان بالمسيح عيسى بالإضافة إلى المناداة بالأخذ بطقوس خاصة مثل تعميد البالغين أو اعتبار يوم "السبت" يوماً مقدساً كما هي الحال في اليهودية، ويمكن تقسيم الطوائف إلى قسمين أو نمطين رئيسيين:

---

(١) لمزيد من التفصيلات عن هذا التقسيم، انظر: Oosthuizen, op. cit., pp. 76-77.

(٢) "الكلمة" في المسيحية هي أحد مسميات المسيح وهناك مسميات أخرى مثل "ابن الله"، "ابن الإنسان"، "الخادم المتألم"، "الغصن والكرمة الحقيقية"، "الخبز الحقيقي (المن الجديد)، "الحمل والراعي"، "باب الخراف"، "الطريق"، "الحق"، "الحياة"، "النور"، انظر لمزيد من التفصيل: الأب متى المسكين، الإيمان بالمسيح، الطبعة الثانية، وادي النطرون: دير القديس أنبا مقار، ١٩٧٨، ص ١٠٣ – ١٩٤، حيث أورد المؤلف في كتابه تحليله لكافة ألقاب المسيح، وعن لقب "الكلمة" انظر خاصة في ١٧٥ – ١٩٤.

أ- النمط الخمسيني Pentecostal[1]:

وهو يتميز بتركيزه على الروح القدس، ومن أهم أمثلته "كنيسة الرب – ألادورا – في نيجيريا، "وجمعية الرب الإفريقية" في جنوب إفريقيا، والطوائف المنتمية لهذا النمط ذات طبيعة إحيائية دفاعية ولكنها في نفس الوقت تعلن الرسالة المسيحية. وهي عادة ما تكون أصولية جامدة بمعنى أنها تتمسك بنص الإنجيل، ويلاحظ أن زعماءها لا يمكن أن يوصفوا فقط بأنهم أنبياء أو زعماء دينيون كالتقليديين: حيث ينطبق عليهم أكثر وصف الرسل وفق ما يؤمن أتباعهم.

هذا، ويلعب الاعتقاد في الشفاء الناتج عن الإيمان والاعتراف العام بالخطيئة دوراً هاماً في كثير من تلك الجماعات. ومن الملاحظ أن قبائل الخوصا "Xhosa" في جنوب إفريقيا – الذين يمثلون غالبية "جمعية الرب الإفريقية" وغيرهم الكثير من القبائل الأخرى ركزوا تقليدياً على الاعتراف العام وقت الأزمات. هذا ويعتبر تعميد البالغين أمراً حتمياً ولازمة sine qua non للخلاص.

كما أن هذه الجماعات غالباً ما تنشد الكمال – من الوجهة المسيحية – على الأقل في مظهرها وكثيراً ما تعمل ضد العادات التقليدية التي تعتبر مسيئة للعقيدة المسيحية (مثل السحر، وتعدد الزوجات، والرقص أثناء الصلاة والقداس، والاعتقاد في دور الأرواح خاصة أرواح الأجداد).

ب- النمط المجيئ Adventist:

وتتميز بأنها أصولية، شديدة التمسك بحرفية الكتاب المقدس ونصه، وتعتمد على سحر المعنويات – أي أنهم عن طريق تطرفهم يحاولون بوعي

---

(١) البنتاكوست Pentecost هو عيد الخمسين عند المسيحيين، وعيد الحصاد عند اليهود. "وهو اليوم الذي حل فيه الروح القدس على التلاميذ وعلى الجميع مما يعني أن المسيح فيهم، فاختزل الهوة التي كانت تفصلهم عن الله. وهو اليوم الذي تولد فيه في تلاميذ المسيح إحساس عميق برسالتهم، وبوجود كيان يجمعهم معاً وبأنهم المجتمع الجديد، واستوعبوا فيه رسالة المسيح وحصلوا فيه على القوة والانطلاق لنشر رسالة المسيح".

انظر: القس عزت شاكر، مرجع سابق، ص ص ٤٥- ٦٦.

وتتميز الكنائس الخمسينية في الغرب بعدة خصائص أهمها التركيز على الوحي والروح ـ خاصة الروح القدس. ومن ثم فإن هناك من يطلق عليها الروحانية، كما تتميز بالإيمان بالشفاء عن طريق قوة الروحانيات ودور الروح القدس. وينظر إليها على أنها انحراف عن التعاليم المسيحية.

أو بدون وعي التأثير على ما وراء الطبيعة: الأمر الذي يمثل الأساس القوي للسحر. ومن أهم أمثلتها "اليوم السابع للمجيئيين" "Seventh Day Adventist" وهي حركة قوية في جنوبي إفريقيا. وعندما تأخذ هذه الطوائف شكلاً محلياً – وطنياً من داخل البلد الأصلي فإنه "يدفع بالمسيح عيسى إلى الخلفية، ويصبح السبت مفتاح الخلاص"(١). ومن ثم يكون التركيز الأساسي على العهد القديم (التوراة)، حيث يجدون فيه ما يلائمهم من تعدد الزوجات وتبجيل الأجداد ومقاومة الأرواح الشريرة.

ثالثاً: الحركات الوطنية Nativistic Movements:

ومن الملاحظ أن الحركات الوطنية شأنها شأن معظم الطوائف المسيحية المذكورة متمسكة بالدين المسيحي والتفسير الحرفي للكتاب المقدس، ولكن هذه الحركات تتميز برغبتها في ترميم بعض مظاهر من الديانة التقليدية الإفريقية. فالفرق بين الطوائف المسيحية السابق ذكرها والحركات الوطنية هو أن الأولى تتقبل الكتاب المقدس كأساس. بينما الأخرى تنظر للديانة التقليدية في ضوء ذلك الكتاب المقدس. فضلاً عن أن الطوائف المسيحية عادة ما تعزل نفسها عن العالم ونظم قيمه الدنيوية الزمنية مركزة على الأمور الروحية، بينما الحركات الوطنية تهتم بالأمور الزمنية – الدنيوية – كما هي الحال في الديانة التقليدية. فالأولى تركز على العالم الآخر بينما الثانية تنشغل بهذا العالم الدنيوي وكثيراً ما تأخذ شكل مجتمع رفاهية. والأولى تركز على التحول الفردي – عند الدخول في الدين أو الانضمام إليها مثلها في ذلك مثل الكنائس العالمية الأم – بينما الجماعة ككل يمكنها الدخول في المسيحية في حالة الحركات الوطنية. كما أن الشعور بالجماعة وبما وراء الطبيعة ما زال قوياً في الحركات الوطنية. فهي حركات إحيائية تهدف لإنهاض وتخليد مظاهر مختارة من ثقافة المجتمع ونظام قيمه التقليدي. والحركات الوطنية تنقسم بدورها إلى ثلاثة أنواع:

حركات نهضة "Revival Movements": وهي تركز على القديم في ضوء الجديد وليس على الجديد في حد ذاته، فهي تدعو للعودة إلى ماض يفتخر به.

---

(1) Oosthuizen, op. cit., p. 73.

حركات إصلاح "Reformation Movements": ففي هذه الحالة هناك تركيز على شيء جديد في إطار خلفية القديم، وهذا العنصر الجديد ينتمي أساساً للقديم. والإصلاح يمكن أن يتضح في مفهوم الواسطة الخاصة بالزعيم أو النبي أو المسيح.

الحركات الحيوية "Vitalistic Movements": وهي ترجع لقوى داخلية وخارجية، فتفسير الحقائق الأساسية الخاصة يأخذ مكانه بحيث يحصل على حيوية جديدة. فالمسألة ليست مجرد إحياء الثقافة أو الديانة التقليدية أو تخليد الوضع القائم، ولكن هناك بعض مظاهر للدين المسيحي بالاحتكاك وجد أن لها أهمية خاصة وتقبل بحيث تعطي لها قيمة رمزية في ضوء القديم أو العكس. وهذا لا يأتي إلا نتيجة الاحتكاك خاصة عندما يرى القديم محدودياته في إطار الجديد، وبالتالي يشعر بأنه مهدد ومن ثم يسعى لاستيعاب بعض المظاهر الجديدة حتى يمكنه الاستمرار.

والحركات الحيوية يمكن تقسيمها هي الأخرى إلى ثلاثة أقسام أيضاً هي:

حركات نبوة "Prophetic Movements" فالنبي هو الزعيم والقائد الذي له قدرات علي الشفاء، فهو الواسطة وهو روح الحركة. والمسيح عيسى ما زال يلعب دوراً في تلك الحركات ولكن ينظر إليه على أنه "شخصية سحرية قام بعمل معجزات". ولكن الأساس هو العالم الديني التقليدي بأسلافه وطقوس المحظورات – المحرمات – وغيرها.

حركات مسيحانية "Messianic Movements": وفي ظل هذه الحركات يتطور النبي إلى رسول ويحل محل المسيح عيسى ليصبح هو نفسه "المسيح الأسود". فالمسيح الإفريقي هذا، هو مضمون الحركة والذي يقع مستقبلها في يده(١).

حركات مثالية "Millenacian Movements": بمعنى أنها تركز على التغير أو التطور في العالم كنتيجة لتدخل قوى ما وراء الطبيعة وفقاً لسفر الرؤيا(٢).

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٥ – ٧٦.

(٢) سفر الرؤيا وهو رؤيا يوحنا اللاهوتي والمتضمن في إطار الكتاب المقدس انظر: الكتاب المقدس (أي كتاب العهد القديم والعهد الجديد)، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ٢٠٠٠، ص ص ٣٩٥- ٤٢٢.
"كتب سفر الرؤيا بأسلوب رؤيوي وهو أسلوب ساد في عصر الاضطهاد حيث يكتب المؤلف رسالته بطريقة الشفرة السرية المشتركة بينه وبين القارئ المدرب ليفهم الرسالة بينما تبقى معاني الرسالة غامضة إذا وقعت في يد المضطهدين لشعب الله. وقد كتب في عهد اضطهاد المسيحيين من جانب الرومان مع عشرات=

وهذا النوع من الحركات يكتسب الكثير من الديناميكية في تطلعاتها الاجتماعية والمرارة والخوف كما أن البعض منها طور رسولية سياسية.
والحركات النبوية تمثل مفهوماً أكثر اتساعاً من الحركات الرسولية، فالأولى يتزعمها نبي، فلا يوجد حركة نبوة بدون نبي، والنبي في إطار تلك الحركات المسيحية الإفريقية قد يكون ذكراً أو أنثى. كما أنه لا يوجد نبي بدون "روح" فهو أو هي كنبي أو نبية يمثل الوساطة بين الأحياء والأموات وله أو لها سلطة ضخمة على الأتباع، واتصالاً مباشراً مع الروح القدس، وكلاهما يقوم بإعطاء تفسيراته الخاصة بالكتاب المقدس وفقاً لأحلامه ورؤاه، كما يدعي في معظم الأحيان أنه يأتي بالمعجزات(١) خاصة في مجال الشفاء.
"وباختصار فإن احتكاك الديانة التقليدية بالإرسالية المسيحية يأتي بعقلية دينية، بموجبها فإن المفاهيم الجديدة تستخدم لإعطاء حيوية من جديد للقديم، حيث ينظر للجديد على أنه جزء من الحضارة البيضاء"(٢).

=الشهداء يومياً ومع وجود الرسول في المنفى فكانوا في حاجة إلى تأكيد إيمانهم وتشجيعهم على تحمل الاضطهاد. البعض يرى أنه كتب عام ٧٠م والبعض الأخر عام ٩٦م. كما أن هناك اختلافات حول كاتبه فالبعض يراه يوحنا الرسول كاتب إنجيل يوحنا، والبعض الآخر يراه شخصاً أخر غير معروف اسمه يوحنا أيضاء، والبعض الثالث يرى نسبه إلى يوحنا لإضفاء الأهمية عليه. وينقسم سفر الرؤيا إلى جزأين: "يتحدث الجزء الأول (من الإصحاح ١ حتى ١١) عن معاملات الله وتدابيره مع المؤمنين والخطاه بحيث يلمس كل مؤمن أن يد الله وليس يد القيصر هي المسيطرة على حياته وعلى حياة الكنيسة، ويشرح الثاني (من الإصحاح ١٢ حتى ٢٢) أسباب الاضطهاد الذي تعانيه الكنيسة طوال مدة وجودها في العالم بسبب فشل الشيطان في السيطرة عليها ينتهي الصراع مع الشيطان بنهاية الزمان الأرضي وهزيمة الشيطان وأعوانه وبداية الأبدية السعيدة للمؤمنين". وقد تنبأ بانتصار الكنائس السبع في آسيا وانتهاء الاضطهاد. د. هاني ماهر، دراسات تفسيرية في سفر الرؤيا، القاهرة، دار الطباعة القومية، ١٩٩٢، ص ص ٥-٢١.

(١) من الأمثلة على ذلك ما نشر عن واقعة إعلان موت أحد الأنبياء الإفريقيين في زائير – في ١٣ يونيو ١٩٨٨ – ويدعي مبيلا Iyele Mpela ويبلغ من العمر ٥٠ عاماً وكان قد أعلن أنه سيعود للحياة مرة ثانية بعد ٣ أيام من موته. وقد لاحظ جيرانه أن زوجته تؤدي عملها اليومي العادي وكذلك أبناءه دون ما أثر لوفاته. على الرغم من أنه قد وضع في تابوت وترك وجهه مكشوفاً – بغطاء من زجاج فقط – ليلقي مريدوه النظرة الأخيرة عليه. ولكن بعد أن نقل أتباعه التابوت إلى مطار Ndijiti لدفنه في بلدته بيكورو Bikoror ونتيجة لفشلهم إبراز شهادة وفاته، قامت السلطات بالمطار بفتح التابوت فتبين أنه يحتوي على تمثال من طين، على أساس أنها مجرد خدعة يظهر بعدها "النبي" وكأنه قد عاد من الموت حتى يرسخ إيمان أتباعه فيه. انظر:
"Dead Prophet has feet of clay" The Washington Time, June 23rd, 1988, p. A2.

(٢) انظر: Oosthuizen, op. cit., p. 80.

وعليه فإن الحركات الدينية المستقلة في إفريقيا هي حركات توليفية في معظمها تركز على الشفاء الإلهي، وطقوس التطهير، وطقوس التحريم، والتحدث بألسنة خاصة غير معروفة، واستخدام السحر، كما أن طابعها المحلي في الأنشطة الدينية يعطي الإطار العاطفي الإفريقي الذي لا يشعر معه الإفريقي بالاغتراب: من ذلك مثلاً ما يتعلق بالتراتيل والحركات الإيقاعية والرقص والتصفيق بل والصفير والموسيقى المصاحبين للصلاة والعبادة مع ارتداء الملابس البيضاء واستخدام الكثير من المياه في التعميد وغيرها الذي يصل إلى التعميد في الأنهار والمجاري المائية. والبعض نادي بحماس كبير بأولوية الاعتقاد في "العودة الثانية للمسيح"(١). فضلاً عن السماح بتعدد الزوجات كأساس اجتماعي تقليدي.

فالأفكار الإفريقية التقليدية أعطيت لها حيوية وتحديث عن طريق النبي أو الرسول الإفريقي الذي أعطى لتعاليم الإنجيل تفسيرات جديدة من واقع رؤاه هو وأحلامه – كما يذكرها – وهذه الحركات الدينية الاستقلالية ارتبطت بشخصية نبي معين والذي يحتل المكان الرئيسي في المركز، والذي يمكن أن يكون له "اتصال تليفوني مباشر مع الروح القدس"(٢)، كما يعبر البعض، رمزاً لمكانته الدينية في رأي أتباعه وفي ظل الصورة التي يرسمها عن نفسه. وكما هي الحال بالنسبة للديانة التقليدية، فإن هذه الحركات الدينية هي "جماعة عبادة" وتمارس فيها العبادة جماعياً كما لا يتبع نظام التحول الفردي المتبع في المسيحية، كما تهتم بكافة أوجه الحياة الزمنية ولا تقتصر على الأمور الروحية الأمر الذي يعكس الرؤية البرجماتية للإفريقيين واهتمامهم بأمور حياتهم اليومية. ومن الجدير بالتأكيد أن الديانة التقليدية الإفريقية لا يقوم على الفصل بين الأمور الدينية والروحية كما هي الحال في المسيحية.

أسباب انتشار ظاهرة الكنائس المستقلة في إفريقيا:

هناك عدة عوامل أسهمت في انتشار الحركات الاستقلالية المسيحية في إفريقيا عامة وجنوب إفريقيا خاصة بصورة ملفتة لأنظار المهتمين بالشئون

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٤ – ٣٥.

(٢) لمزيد من المعلومات عن تلك الظاهرة وهذا التعبير راجع:
H.W. Turner, African Independent Church, 2 vols, Oxford: Clarendon Press, 1967, vol. 2, p. 126, and Hodgkin, op.cit., p. 99, and Oosthuizen, op.cit., p. 35.

الإفريقية، والجدير بالذكر أن نفس هذه العوامل أسهمت بدورها بطريقة غير مباشرة في انتشار الإسلام كما سيرد تحليله. وتدور جميعها أساساً حول الإحباط وعدم الرضاء الناتج عن الاتصال والتفاعل بين كل من الحضارة والثقافة الغربية والإفريقية بعد اختراقها من الأولى وذلك لأسباب سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو دينية. فهناك علاقة طردية بين عدم الرضا والإحباط وبين انتشار ظاهرة الكنائس المستقلة. الأمر الذي يبدو واضحاً في حالة جنوب إفريقيا حيث بها ما يقرب من نصف عدد الكنائس المستقلة في إفريقيا كأحد أبعاد التعبير عن الإحباط وعدم الرضا في ظل سياسة الأبارتهايت التي فرضتها الأقلية البيضاء المستوطنة التي سيطرت على كافة أبعاد الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وفي ظل التغيرات المكثفة التي لحقت بكافة أبعاد المجتمع نتيجة التحريك الاجتماعي.

ومع التسليم بأهمية تأثير العامل الخارجي والخاص بدور الكنائس المستقلة في الولايات المتحدة الأمريكية بزعامة الزنوج من ذوي الأصل الإفريقي وانتقال الفكرة منها إلى جنوب إفريقيا خاصة والسابق تناولها إلا أن هذه الفكرة ما كانت لتنتشر لتصبح ظاهرة في إفريقيا عامة لو لم تكن هناك عوامل داخلية أسهمت في انتشارها.

أولا: الاتصال الثقافي والتصارع الثقافي:

نتج عن الاتصال الثقافي بين إفريقيا والغرب الشعور بالإحباط من حضارة الرجل الأوروبي الأبيض المستعمر التي ارتبطت بها وانتمت إليها المسيحية (الأورو ــ مسيحية)(١)، حيث عادة ما يربط الإفريقي بين المجتمع الأوروبي والمسيحي، وحيثما هناك اتصال ثقافي ينتج عنه صراع ثقافي، تتبلور ظاهرة الاستقلال الديني.

من ناحية أخرى فإن الاتصال مع الغرب الذي تكثف في ظل الإدارة الاستعمارية نتج عنه عوامل التحريك الاجتماعي التي مست المجتمعات الإفريقية في كافة جوانبها ولم تستطع معها المسيحية التي ركزت أساساً على الأمور الروحية الإجابة على الكثير من المشكلات التي واجهتها المجتمعات الإفريقية.

---

(١) أنظر ولمزيد من المعلومات: Oosthuizen, op.cit., p. 60 & 232-3.

بل أن انتشار التعليم الذي يعد أهم عوامل التحريك الاجتماعي أدى إلى عملية الانتقاء وإعادة تفسير الكتاب المقدس الذي تمت ترجمته إلى اللغات المحلية، وبالتالي ظهر التوتر بين الأساليب والاتجاهات القديمة والجديدة من داخل المجتمع الإفريقي نفسه. إذ أدرك العديد من مؤسسي الحركات الدينية المستقلة أن هناك طرقاً جديدة لتعلم وتعليم المسيحية وممارستها بما يتفق مع الخبرة الإفريقية والرغبة في التميز الناتج عن الوعي القبلي والعنصري والإثني.

أي أن الظاهرة يمكن إرجاعها في أحد أبعادها إلى التفاعل داخل المجتمع الإفريقي وتناقضاته بعد اقتحامه ثقافياً من الغرب، حيث سعى البعض إلى محاولة دعم القيم الإفريقية المتوارثة في مواجهة التحدي الثقافي الوافد مع تحسين تأثير الثقافة الغربية على الهياكل القبلية والقيم المرتبطة بها.

ثانياً: الأبعاد الدينية:

عدم تعمق المسيحية في إفريقيا، "فما قدم للإفريقيين من جانب المبشرين كان مسيحية سطحية" وفقاً لما اعتبره قداسة البابا شنوده الثالث كأهم أسباب انتشار ظاهرة الكنائس المستقلة في إفريقيا(١).

وبتحليل ذلك يمكن ملاحظة أنه لا يوجد فهم صحيح للمسيحية حيث هناك صعوبة لتفهمها أساساً مما نتج عنه تفهم سطحي وتقبل جزئي لبعض أبعادها فقد أكد بيتر هوز في مؤتمر عقد في كلية مليجان في تنسي في إبريل ١٩٧٤ بأن أهم أسباب انتشار الظاهرة يرجع إلى فشل المبشرين في إقناع الكثير من الإفريقيين بأن المسيح عيسى العمانويل "التي تفسيرها الرب معنا" قد وجد بالفعل، فضلاً عن فشل المبشرين في إقناع الإفريقيين تقدير لاهوت العهد الجديد، وفي تطوير مبدأ الروح القدس ليناسب إفريقيا كما لا توجد معرفة حقة عن الخلفية التاريخية للمسيحية(٢).

ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه لم يتم اتصال عميق بين الكنائس الأم وفروعها في القارة الإفريقية ولم تنشأ تقاليد كنسية مؤسسة. وعليه فإن

(١) مقابلة للمؤلفة مع قداسة البابا في ١٧ نوفمبر ٢٠٠٠.

(٢) أنظر النص في: Phillip M. Steyne, "The African Zionist Movement", in Hesselgrave, op. cit., p.32.

اللامركزية التي ميزت الكنائس المستقلة في إفريقيا جاءت كنتاج طبيعي لمسألة عدم الاتصال الفعال مع الكنائس الأم.

فالمسيحيون في إفريقيا إما مسيحيون اسماً أو مسيحيون بمفهومهم الإفريقي القائم على الانتقاء وترك ما لا يتقبلونه وما لا يتمشى مع قيمهم من المسيحية، مع قلة متعصبة تردد ما تسمعه من تعاليم بثها المبشرون خاصة التثليث وألوهية المسيح دون تعمق كبير في فهم المسيحية.

ثالثاً: سيطرة رجال الدين الأوروبيين البيض:

يركز البعض على أن حركة الكنائس المستقلة تأتي كرد فعل ضد أبوية الإرسالية التبشيرية وسيطرة رجال الدين الأوروبيين البيض على الهيراركية الكنسية خاصة في قمتها الأمر الذي اعترف به الأوروبيون أنفسهم وقاومه رجال الدين الإفريقيون. ففي الوقت الذي تباطأ فيه رجال الدين المسيحيون الأوروبيون في إعداد إكليروس إفريقي، ازداد الإحباط وعدم الرضا عند رجال الدين الإفريقيين مع إصرارهم على القيام بمهام الكهنوت وتولي إكليروس إفريقي أمر الكنائس في إفريقيا، حتى وإن لم يكن معداً لذلك.

وقد وجدوا في الاستقلال سبيلاً لتحقيق هذا الهدف. واتخذ الكثير من هؤلاء الزعماء الاستقلاليين ألقاباً دينية مسيحية مثل أسقف ومطران وكاردينال وغيرها من الألقاب المثيلة في الكنائس الأصلية. وقد ساعدهم على ذلك أنهم كانوا أقرب اتصالاً والتصاقاً بشعوبهم وباحتياجاتهم المختلفة بما فيها تلك الروحية، فقد كانت تلك الحركات في مرحلتها الأولى في جنوب إفريقيا خاصة حركة قساوسة بالدرجة الأولى. كما دخلت المرأة في سلك الكهنوت وهو الأمر غير القائم في الكنائس الأصلية عامة.

رابعاً: الفراغ الروحي والحاجة لزعامات دينية محلية:

يزكي مشكلة الاتصال المذكورة، الرغبة في الرمزية[1] – وهي ركيزة النظم التقليدية في إفريقيا اجتماعية كانت أم سياسية – التي يجد فيها العقل الإفريقي مهرباً من المواجهة بين حضارته وقيمه التقليدية، وبين تيار التغريب والاغتراب الممثل في الحضارة والقيم الغربية. ففي خلفية حركة الكنائس المستقلة في إفريقيا يكمن الإيثار الإفريقي لما هو عاطفي بدلاً من الاتجاه الرشيد أو العقلاني المميز للحضارة الغربية، وهذا الجانب العاطفي

(1) Oosthuizen, op.cit., p. 60.

المميز لإفريقيا هو، كما يؤكد ليوبولد سنجور (الرئيس السنغالي والشاعر الإفريقي الراحل)، أهم هبة حبيت بها إفريقيا على عكس رشادة أوروبا(١).

فقد كان هناك شعور "بغربة المسيحية" مع الحاجة إلى دين يعبر عن الإفريقي وذاته واحتياجاته العاطفية يشعر معه أنه في بيته، الأمر الذي لم يتحقق في الكنسية ذات الاتجاه الغربي التي لم تستطع أن تملأ وجدان الإفريقيين وتسد فراغ معتقداتهم التقليدية. فقد كانت هناك حاجة إلى المزيد من الطقوس والشعائر الأغنى والأثرى خاصة عما يقدمه البروتستانت(٢). ومن الملاحظ أن النسبة الأكبر من الحركات المستقلة التي انفصلت عن الكنائس الأصلية قد انفصلت عن الكنائس البروتستانتية التي لم تقدم طقوساً جاذبة بالنسبة للإفريقي كما تباطأت في دمج بعض الطقوس التقليدية المتوارثة، بعكس الكنيسة الكاثوليكية الرومانية التي تتميز بغنى طقوسها ولكن ليس بدرجة الكنائس الإفريقية. كما كانت هناك مقاومة للمتطلبات المتشددة لنظام الكنيسة الكاثوليكية على وجه الخصوص، خاصة فيما يتعلق بتعدد الزوجات وتقديس الأجداد، والسحر والرقص والغناء المصاحب لممارسة الشعائر وغيرها مما يزدهر في الكثير من الحركات المستقلة والتي ينظر إليها على أنها جزء من التعبير الطبيعي عن الشخصية الإفريقية وينتقدون موقف الكنيسة من حظرها. وفي هذا يقول الصحفي الإفريقي بولان جواشيم Paulin Joachim: "سمعت رجال الدين الأوروبيين يعارضون وينتقدون الرقصات الإفريقية والمراسم التقليدية الإفريقية الأخرى على أساس أنها وثنية متوحشة، ويقولون دائماً، بدون تكلف مشقة فهم القوة الروحية الكامنة وراءها، والمعني العميق وراء الرقصات الإفريقية: إنها أفضل طريقة يشارك بها الإفريقي في العالم، بأن يكون حاضراً فيه، والتعامل مع أمواته في نفس الوقت والذين لا يغيبون عن ذهنه"(٣).

فهناك الشعور بالفراغ الروحي الذي لم تستطع أن تملأه الكنائس الأورو – مسيحية. فقد ظلت هناك الحاجة لإبراز مكانة خاصة للروح التي تمثل ركناً أساسياً في حياة الإفريقيين التقليدية ودينهم التقليدي وإدخالها كأحد

---

(١) انظر: "Nkrumah's Consciencism & Senghor's Negritude: Two Intellectual Responses to Africa's Search for Identity", in Nyang, op.cit., p. 8.

(2) Oosthuizen, op.cit., p. 60.

(٣) ويعمل في مجلة Bingo في داكار. أنظر النص في: Du Bois, op.cit., p. 15.

مقومات المسيحية، مع استمرار الإبقاء على رؤية لعالم يلعب فيها الأجداد دوراً بارزاً مميزاً(١)، حيث الإيمان بأرواح الأجداد وتبجيلهم يعد جزءاً أساسياً من المعتقدات التقليدية الإفريقية كما سبق ذكره. فهناك الاعتقاد بأن قيام الكنيسة التي أسسها المبشرون بهدم التقاليد القبلية الإفريقية أدى إلى القضاء على سلطة الزعامات التقليدية التي كانت أيضاً زعامات دينية حيث كانت كل جماعة محلية تعمل كجماعة دينية في نفس الوقت. ومن ثم سلب من الإفريقي رضاء أرواح أجداده فأبعده عن السعادة مما نتج عنه الحاجة إلى تكريس وتدعيم بعض الطقوس المتوارثة وإحياء ما طمس منها. وقد ارتبط بهذا رغبة الإفريقيين في الاعتماد على زعمائهم الدينيين الإفريقيين الذين يثقون بهم والذين يعتبرونهم أكثر فهماً من رجال الدين الأوروبيين لوضع شعوبهم في العالم الدنيوي وفي إطار ما وراء الطبيعة.

وخلاصة الأمر أنه كانت هناك حاجة إلى نشر نوع وشكل من العبادة يحترم الثقافة المحلية وإن تمادى بعض تلك الحركات المستقلة في عملية الصهر مع الدين الإفريقي التقليدي(٢).

ارتباط الإفريقيين بزعيم منهم يحظى بثقتهم التي تزكيها الرؤى والأحلام والتخيلات التي يعتقد فيها تقليدياً كأساس لتوجيه سلوكيات الأفراد، أدى إلى الالتجاء لتلك الحركات المستقلة كمتنفس للإفريقيين يحقق لهم التوازن النفسي المنشود. خاصة في ظل قيام الدولة الإفريقية بعد الاستقلال بالقضاء على السحر والأطباء السحرة. مع إيمان الزعامات الدينية الإفريقية بضرورة محاربة السحر والوسائط المستخدمة في الديانة التقليدية بتقديم بديل روحي في إطار مفهومهم عن المسيحية.

ومن الملاحظ انتشار تلك الحركات الدينية الاستقلالية بعد انتشار الأوبئة ونجاح البعض في تحقيق الشفاء للأفراد، حيث أصبحوا بعدها زعامات دينية لتلك الحركات. بل إن البعض ممن استطاع تحقيق المعجزات في مجال الشفاء اعتقد فيه أنه ليس مجرد صانع معجزات أو نبي بل "مسيح إفريقي" واستطاع بذلك أن يحل محل المسيح عيسى في كنيسة مستقلة تضم أتباعه.

(1) Oosthuizen, op.cit., p. 61.
(2) Wainwright, op. cit., p. 128.

خامساً: الرغبة في التميز والحاجة إلي الحفاظ على الثقافة المحلية:

الرغبة في التميز عن الأوروبي الأبيض المستعمر أو المستوطن (من بقايا الاستعمار الاستيطاني) وكل ما يرتبط به من قيم بما فيها القيم الدينية والروحية. فالمسيحية قدمت للإفريقيين على أنها دين الرجل الأوروبي الأبيض، والكنائس المستقلة تعد بمثابة صيحة احتجاج وانطلاقة ثورية وهو ما يعبر عنه ولفبي بأن الإثيوبيانية – وهي حركة الكنائس المستقلة في جنوب إفريقيا خاصة – هي علامة "البلوغ الراديكالي"، بل إنها رد فعل للخوف الجنوني للزنجي "الفوبيا الزنجية Negro fobia"[١] مما لحق به وبقيمه وحضارته من الأوروبي الأبيض. وإذا كان هناك شعور عام بين الإفريقيين من اتباع الحركات المستقلة بعدم انتماء المسيحية (الأورو – مسيحية) لهم، وبأنها دين أجنبي مرتبط بالدولة الأجنبية فما قدم هو مسيحية بريطانية، أو غيرها، وفقاً للدولة المستعمرة التي استخدمت الدين في تدعيم قوتها ومن حق الإفريقيين أن تكون لهم مسيحية خاصة بهم مثلما كان الوضع بالنسبة للمسيحية الرومانية والمسيحية البريطانية والبروتستنتية. فهناك تأكيد على أن الوضع الديني في إفريقيا في مجال المسيحية يقارن بالوضع في الكنائس المسيحية الأولى[٢].

وقد ازدادت في جنوب إفريقيا حدة الشعور بالتميز وعدم الانتماء إلى المسيحية كما قدمت لهم من جانب الأوروبيين، حيث التفرقة العنصرية التي عانى منها الإفريقيون في ظل نظام الأبارتهيت أدت إلى الرغبة في التميز عن الأوروبيين البيض المستوطنين، وبالتالي الابتعاد عن الكنائس ذات الصبغة الأوروبية والتي لها دور أساسي في تكريس التفرقة العنصرية. فرفض الاستعمار والسيطرة الاستعمارية في كافة صورها أدى إلى رفض القيم المرتبطة بها بما فيها (الأورو ـ مسيحية) مع التأكيد على أن إفريقيا للإفريقيين بما فيها البعد الديني.

سادساً: العوامل الاقتصادية:

هناك من يضيف العوامل الاقتصادية من وراء ظاهرة الحركات الدينية المستقلة ومن ثم يطلق عليها البعض أحياناً "عبادة الحرمان Deprivation

---

(1)W. C. Willoughby, Race Problems in the New Africa, Oxford Univ., 1923, pp.237 – 241, Oosthuizen, op. cit., p. 33.
(2) Clarke, op.cit., p. 158.

"Cult"، على أساس أنها تضم من يتجمعون تحت زعامات منهم تتفهم معاناتهم من عدم المساواة الاقتصادية والاضطهاد والاستيلاء على خيراتهم وأراضيهم من جانب المستعمر الأوروبي، أي أنها نتاج للإحباط الناجم عن تدني الأوضاع الاقتصادية لأعضائها. ويبدو هذا واضحاً في حالات الأزمات الاقتصادية ـ التي تفاقمت في أزمات ٢٠-١٩٢١، و٣٠-١٩٣١، وبعد الحرب العالمية الثانية(١) ـ أو تدهور أسعار المحاصيل الخاصة بالتصدير، أو الاستيلاء على الأراضي كما هي الحال في جنوب إفريقيا و كينيا إبان حركة الماوماو. فالأزمات الاقتصادية وازدياد حدتها وآثارها تتناسب طردياً مع ظاهرة الحركات الدينية الجديدة أو الكنائس المستقلة في إفريقيا.

حيث ينتج عن الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية للتحريك الاجتماعي الشعور بعدم العدالة والتخلف عن ركب الدول خاصة المتقدمة، الأمر الذي لم يجد إجابة من المسيحية التي تركز أساساً على الفصل بين الدين والدولة. هذا وغني عن الذكر أن انهيار الحياة القبلية وتحلل الروابط التقليدية كنتيجة للتحريك الاجتماعي وعوامل التغيير السريع التي وجدت سبيلها للمناطق المختلفة في إفريقيا كان أسبق وأقوى في جنوب إفريقيا التي بدأت التصنيع وعوامل التغيير قبل غيرها، ومن ثم فإن التحديات التي تولدت في المدن كانت أقوى. مما يسهم في تفسير انتشار تلك الكنائس المستقلة في جمهورية جنوب إفريقيا أكثر من غيرها من الدول الإفريقية.

ويركز البعض على أن أهم مردودات تلك العوامل الاقتصادية في جنوب إفريقيا على تفاقم ظاهرة الكنائس المستقلة بها جاء نتيجة سخط المواطنين الإفريقيين من تشريعات الأرض الرامية لتأكيد سيطرة المستوطنين البيض. وخاصة قانون أرض المواطنين سنة ١٩١٣ الذي قيد بموجبه المواطنون بشدة في شراء الأرض ثم أعقبه غيره من القوانين(٢). ومن الجدير بالذكر أن المؤتمر الوطني الإفريقي "African National Congress" الذي قاد نضال المواطنين ضد سياسة الأبارتهيت في جنوب إفريقيا، قد ولد كرد فعل لقانون الأرض المذكور. كما قاومه بعض زعماء الكنائس المستقلة الإفريقية بها في الوقت الذي باركته الكنائس المسيحية المرتبطة بالمستوطنين البيض. وقد نتج

---

(1) Hodgkin, op.cit., p. 113.

(٢) أنظر ولمزيد من المعلومات: Oosthuizen, op.cit., pp. 34- 35.

عن هذا القانون انتقال الكثير من الإفريقيين إلى المدن، حيث التحديات وانهيار الروابط القبلية والأسرية الممتدة التقليدية جعلتهم أكثر انفتاحاً للحركات الاستقلالية. كما أن قانون المناطق الحضرية ١٩٢٣ المعدل عام ١٩٣٠ أكد من جديد سياسة التفرقة العنصرية. وتوالت القوانين المؤكدة للتفرقة العنصرية بما زاد من نمو الشعور المعادي للبيض. وترتب على القوانين – خاصة قانون التمييز العنصري ١٩٢٦ الذي يقصر الأعمال الماهرة في المناجم على البيض وحدهم – بطالة الكثير من الإفريقيين. وكانت مراكز العمل مصدراً أساسياً لتلك الحركات المستقلة الدينية، في ضوء تجمع العاطلين من الغالبية الإفريقية، المستاءين من التفرقة العنصرية والأنظمة المرتبطة بها والتي تكرس سيطرة الأقلية البيضاء.

وبالتالي فقد نشأت العديد من الكنائس المستقلة كنتاج للمرارة الناتجة عن البطالة بين الإفريقيين وتزعم العديد منها من كانوا صناعاً وحرفيين قبل تنفيذ القوانين المذكورة، ويزيد الأمر تعقيداً أن النقابات العمالية الإفريقية لم يكن معترفاً بها بموجب القانون بل إنه قد صدر قانون ١٩١١ يحرم الإضراب على الإفريقيين.

ومن الطبيعي أن تتفاقم ظاهرة الكنائس المستقلة في جنوب إفريقيا في ظل إنشاء المعازل أو البانتوستانات "Bantustans" التي خصصت كمواطن للإفريقيين، والتي كانت في الواقع أكثر مناطق جنوب إفريقيا تخلفاً من الناحية الاقتصادية وأفقرها في الأراضي الزراعية والصناعية بل والتي تتناسب عكسياً مع نسبة المواطنين الإفريقيين للبيض وما أستأثر به الأخيرون من غالبية الأراضي واحتكار الصناعة والثروة التعدينية والمدن الكبرى الصناعية. وعلى الرغم من أن وصول الرئيس مانديلا إلى الحكم عام ١٩٩٤ على رأس الحكومة الوطنية قد أطاح بالتفرقة العنصرية رسمياً وإن لم يتم القضاء على المشكلات الاقتصادية والتفاوت الاقتصادي والاجتماعي الموروث. ومن أهم الأمثلة: المشكلة القائمة في زيمبابوي نتيجة محاولات الرئيس موجابي استعادة أراضي الإفريقيين من أيدي المستوطنين البيض وتضافر القوى الدولية ضده في هذا المجال، فضلاً عن أن المشكلات الاقتصادية ازدادت تفاقماً على مستوى القارة في السنوات الأخيرة نتيجة تراكم الديون والفساد؛ ومن المتوقع أن يؤدي تحرير التجارة إلى مزيد من

الضغوط الاقتصادية على الدول الأضعف وعلى رأسها الدول الإفريقية. ومع أن العامل الاقتصادي ليس العامل الأوحد إلا أنه مهم في تكريس التفرقة والتميز. والكنائس المستقلة ما زالت في ازدياد حيث أصبحت تمثل جزءا من الهوية الدينية الأساسية للمسيحيين في القارة.

وخلاصة الأمر:

إن الفهم الخاطئ من جانب الكنائس غير الإفريقية التي يسيطر عليها الأوروبيون البيض ـــ والتي بدأت تختفي بانهيار الهياكل والمؤسسات الموروثة عن الاستعمار ـــ لنفسية الإفريقي وفلسفته في الحياة، وثقافته وتقاليده، فضلا عن محاولة طمسها، لم ينتج عنه اتصال عميق بين الكنيسة الأصلية وامتدادها في إفريقيا، وأدى ذلك إلى التطرف الديني(١) نتيجة الإحباط الذي شعر به الإفريقيون مما دفعهم إلى البحث عن ذاتهم في إطار حركات دينية إفريقية مستقلة تحافظ على التراث الإفريقي. فظاهرة الكنائس المستقلة يمكن النظر إليها على أنها صيحة احتجاج ضد الغرب وتعبير عن تأكيد الذات والشخصية الإفريقية. "فالإفريقية African-ness" كانت الإجابة على الشعور بالإحباط من الحضارة الأوروبية البيضاء والخوف الناتج عن هدم المقومات التقليدية نتيجة الاحتكاك الحضاري مع الغرب. وفي هذا المجال يعبر تيرنر بأن تلك الحركات الدينية الجديدة: "أنشئت في إفريقيا، بواسطة إفريقيين من أجل أن يعيد الإفريقيون بطرق إفريقية، ولتحقيق الاحتياجات الإفريقية كما يشعر بها الإفريقيون"(٢).

والكنائس المستقلة كحركة تمثل انعكاسا لمحاولة تحويل "المسيح من أوروبي إلى إفريقي"(٣)، كما يعبر البعض، وذلك بإعطاء محتوى إفريقي للمسيحية(٤) كما نقلت للإفريقيين، لتصبح مسيحية إفريقية African Christianity(٥) حتى وإن كان على حساب القيم والمبادئ المسيحية.

---

(1) Ibid., p. 61.

(٢) انظر: Turner, Religious Innovation in Africa, op. cit., p. 10.

(3) O'Suillvan, op. cit., p.17.

(٤) في مجال الحركات الدينية الجديدة في إفريقيا انظر:
Turner, Religious Innovation in Africa, op cit., p. 10

(٥) لمزيد من المعلومات عن تعبير المسيحية الإفريقية أنظر:
Aylword Shorter, African Christian Theology: Adaptation or Incarnation?, London: Geoffrey Chapman, 1977, pp. 20- 37.

الفصل الثالث

المسيحية وانتشار الإسلام

مقدمة

هناك عدة عوامل أسهمت في انتشار الدين الإسلامي في إفريقيا ترجع إلى التبشير – على الرغم مما ينفق عليه بسخاء – كما ترجع إلى مضمون المسيحية نفسها بمواجهتها مع المجتمع الإفريقي، وإلى الاستعمار الغربي، الأمر الذي لم يأت عن قصد ولكن نتاجه المباشر أو غير المباشر كان الإسهام في انتشار الدين الإسلامي في إفريقيا التي رزحت تحت نير الاستعمار الغربي كلها تقريباً عدا أثيوبيا وليبيريا اللتين كانتا أيضاً في حالة تبعية فعلية للولايات المتحدة الأمريكية، وإن كانتا مستقلتين رسمياً. فعوامل الطرد في إطار المسيحية عملت في نفس الوقت كعوامل جذب للإسلام.

ويتفق المهتمون بدراسة عقبات انتشار المسيحية في إفريقيا – في أنها تقع أساساً في إطار المسيحية نفسها وليس خارجها. ويلخص أموري روس، والذي عمل قسيساً لمدة أربعين عاما، بعضها بقوله: "أن الفرسان الأربعة التي تعمل بشدة ضد المسيحية في إفريقيا هي: (١) الفصل بين الأمور الروحية والزمنية، (٢) الانقسام بين الكاثوليك والرومان والبروتستانت، (٣)الانقسام فيما بين البروتستانت، (٤) الانقسام بين الأبيض والأسود. وأن هذه الانقسامات تبلبل أفكار الإفريقيين وتشككهم فيما تنادي به المسيحية بالعالمية كقوة مسيطرة في المجتمع المسيحي"[١]. وهناك العديد من العوامل

---

(1) Emory Ross, African Heritage, New York: Friendship Press, 1952, p.10.

الأخرى التي تمثل عقبات أمام انتشار المسيحية في إفريقيا من داخل إطار المسيحية نفسها، ومن ثم تفتح الباب لانتشار الإسلام.

أولا: صعوبة تفهم العقيدة المسيحية:

سبق أن أوضحنا أن الإيمان بوجود خالق أعظم ينفرد بهذه الصفة وأزلي يعتبر من أهم مقومات الديانة التقليدية في إفريقيا. وعليه فإن الوحدانية الصريحة أو الضمنية قريبة إلى أذهان الإفريقي العادي ومنظومة معتقداته الدينية: وبالتالي كان تقبل الدين الإسلامي بأساس الوحدانية فيه. أما العقيدة المسيحية فهي صعبة الفهم، وهي كما يقال عنها أنها "فوق العقل"[١]. ويقوم الإيمان المسيحي انطلاقا من مبدأ: "آمن حتى تتعقل"[٢] – أي أولوية الإيمان على التعقل – على عكس الإسلام القائم على أساس: "اعقل تؤمن"، وعليه فلن نتعرض للعقيدة بالتقويم، بل نلقي الضوء على أبعادها وفقا لآراء المسيحيين أنفسهم لتوضيح مدى تركيبها.

ومن الطبيعي أن فكرة التثليث – الثالوث الأقدس أو الثالوث القدوس – كما وردت في قانون الإيمان المسيحي (أو الإيمان الثالوثي) الذي وضعه قساوسة مجمع نيقية المسكوني[٣] عام ٣٢٥م، حسما للخلاف حول طبيعة المسيح، والتي أساسها: "الرب واحد في ثلاث: الآب والابن والروح القدس، الإله الواحد آمين"، تستعصي على فهم الإفريقي العادي، "وهي التي تحير جهابذة الفكر عامة"[٤].

---

(١) انظر: محمد عزت إسماعيل الطهطاوي، النصرانية والإسلام: عالمية الإسلام ودوامة إلى قيام الساعة، القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٧، ص ٢٨.

(٢) لمزيد من المعلومات انظر: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده..، مرجع سابق، ص ١٣٩.

(٣) لمزيد من المعلومات عن مجمع نيقية "والثالوث الأقدسي"، انظر: أندرو ملر، مختصر تاريخ الكنيسة: من البداية إلى القرن العشرين، القاهرة: مكتبة كنيسة الأخوة، ١٩٧١، الجزء الأول، ص ٢٨٢ – ٢٨٤. ومحمد عزت الطهطاوي، مرجع سابق، ص ٢٩-٤٧.

(٤) انظر إبراهيم خليل أحمد، محمد: في التوراة والإنجيل والقرآن، القاهرة: مكتبة الوعي العربي، ١٩٦٤. حيث يناقش أساس الوحدانية في المسيحية مقارناً إياه بأساس الوحدانية في الإسلام مؤكداً أن هذا الأساس هو الذي جذب انتباهه لاعتناق الإسلام الذي دخله هو وأبناؤه الأربعة عام ١٩٦٠ بعد أن كان مبشراً في الإرسالية في أسيوط.

انظر أيضاً: محمد مجدي مرجان، الله واحد أم ثالوث، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٢. حيث يكوس تحليله لهذا الموضوع وهو أيضاً قد دخل الإسلام بعد أن كان قد انضم للسلك الكنسي كشماس وأعد أكليركياً. وعن توضيح العقيدة أنظر: ناشد حنا، الإيمان بالمسيح هل هو معقول؟، القاهرة: لوجوس برنت=

وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى أن آخر عبارة ختم بها القس أنيس شروش رده على الشيخ أحمد ديدات فيما عرف "بمناظرة العصر" كانت: "ونستطيع الليلة أن نقول لقد قدم الله نفسه وابنه الوحيد والروح القدس... واحد في ثلاثة وثلاثة في واحد... سر ليس عليكم أن تفهموه، بل عليكم أن تقبلوه"[1].

ففكرة التثليث أو بمعنى أدق الوحدانية القائمة على التثليث في المسيحية تقوم على الإيمان بإله واحد مؤلف من ثلاثة عناصر أو أجزاء أو أقانيم أو شخوص هي: الأب والابن والروح القدس، وهم ظواهر لحقيقة واحدة (واحد في ثلاثة أو ثلاثة في واحد)[2]، ويشبهون بجرم الشمس وشعاعها وحرارتها: حيث الكل يمثل شمسا واحدة وإن كان الشعاع ينبعث من الجرم والحرارة تنبعث من الشعاع والجرم. كما يشبهون بالتفاحة الواحدة بما لها من خواص ثلاث مميزة هي الذات والطعم والرائحة، وفي تشبيه آخر يصف المسيحيون الله وفقا لمفهوم التثليث – بالشجرة الواحدة مع تميزها بأصل وساق وثمر[3]. وعليه فإن الله وفقا للإيمان المسيحي مثلث الأقانيم، ولا يمكن تفهمه إلا على أنه على شكل الإنسان الذي خلق على شاكلته من ثلاثة عناصر: "وهذه الأقانيم أو العناصر الثلاثة هي الذات والنطق والحياة. فالله موجود بذاته، ناطق بكلمته، حي بروحه. وكل خاصية من هذه الخواص أو العناصر التي يتكون منها الله تعطيه وضعا معينا أو مظهرا خاصا، فإذا تجلى الله بصفته

=سنتر، الطبعة الثانية، ١٩٧٨، وعوض سمعان، الله في المسيحية، القاهرة: الكنيسة الإنجيلية، ١٩٩٣، والإمام محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية: تبحث في الأدوار التي مرت عليها عقائد النصارى وفي كتبهم وفي مجامعهم المقدسة وفرقهم، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦١.

وعن الرأي بأن "المسيحية بدأت بسيطة إلا أن الناس عقدوها بعقائد صعبة كالثالوث.. والأساس في المسيحية أن الله خلق العالم ليساعد الناس ويعلمهم وكل ما عدا هذا خرافات لا يحتاج العقل المستنير إلى تصديقها، بل إنه في غير احتياج لتصديقها. وقد اعتنقت كثير من الطوائف هذه الأفكار. وخصوصا طائفة الموحدين". أنظر: رولاند بينتون، الكنيسة من البدء إلى القرن العشرين، القس عبد النور ميخائيل، ترجمة، القاهرة: دار الثقافة المسيحية، ص ١٥٦.

(١) مناظرة العصر بين العلامة: أحمد ديدات والقس الدكتور: أنيس شروش، نقله إلى العربيه علي الجوهري، القاهرة: دار الفضيلة، ١٩٩٢، ص ص١٩، ١٠٥.

(٢) انظر: محمد عزت الطهطاوي، مرجع سابق، ص ١٢٨.

(٣) لمزيد من المعلومات عن هذه التشبيهات وغيرها، انظر: محمد مجدي مرجان، مرجع سابق، ص ص١٦-١٧.

ذاتا سمي أبا، وإذا نطق فهو الابن، وإذا ظهر كحياة فهو الروح القدس"[1]. وهذه الأقانيم الثلاثة متساوية وكل له طبيعته الخاصة وله اختصاصه: أما الأب فهو لاهوت وهو الخالق، وأما الابن: فقد جمع بين اللاهوت والناسوت وهو الفادي، والروح القدس: فهو لاهوت محض وهو المظهر المنبثق من الأب وفقا للكنائس الأرثوذكسية[2]، بينما ترى الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية أنه منبثق من الأب والابن معا[3].

كما تتقاسم هذه الأقانيم الوظائف الإلهية، ويتوجه الفرد لكل منها بالدعاء في مجالسه، كما يبارك رجال الدين المسيحيين في الصلوات وفقا للاختصاصات المحددة: "فالله الأب جعلوه مصدر العدل، والله الابن جعلوه مصدر الرحمة، والله الروح القدس جعلوه مصدر النعمة"[4]، وكل منها لا يملك القيام بمهام الآخرين وإن كانوا متكاملين. "فكل ما يحدث للنفس البشرية هو حصيلة حتمية لعمل الثالوث المشترك. ولكن الفعل المباشر للنفس الذي يتضمن كل عمل الأب والابن هو في الروح القدس. فالروح القدس لا يعمل من نفسه ولكنه يوصل عمل الأب والابن"[5].

ويعنينا في هذا المجال توضيح موقف الكنيسة الأرثوذكسية القبطية في مصر من طبيعة المسيح مقارنا بالكنائس الأخرى، وذلك وفقا لما يوضحه البابا شنودة الثالث. حيث يؤكد على الطبيعة الواحدة للمسيح باتحاد اللاهوت والناسوت اتحادا كاملا في رحم السيدة العذراء. وينقض كل ما تنادي به الكنائس الأخرى حتى الكاثوليكية من الطبيعيتين المتميزتين اللاهوتية

---

(١) المرجع السابق.

(٢) محمد عزت الطهطاوي، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٣) ماهر يونان عبد الله، مرجع سابق، ص ص ٦٠-٦١.

(٤) محمد مجدي مرجان، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٥) "فهو الذي يجعل المسيح وكل ما للمسيح من موت وقيامة وحياة فينا ولنا مباشرة ويجعلنا تحت أبوة الأب وسلطانه وحبه وعطاياه. والحصول على الروح القدس هو روح الإيمان بالأب والابن. ووجود الروح القدس في النفس البشرية سابق على الملء لأنه حاضر وموجود بفعل العماد وسر المسحة (الميرون) وأصبح من اللازم أن يعطى الفرصة فينا للملء أو أن نهيئ له الحرية للعمل بلا عائق حتى الملء. وهكذا يكون الانتقال من المنظور اللاهوتي العقائدي إلى التطبيق العملي في اللاهوت النسكي".

الأب متى المسكين، الروح القدس وعمله داخل النفس: عرض لأقوال الآباء النساك، القاهرة: دير القديس أنبا مقار بوادي النطرون، ١٩٨٧، ص ص ٢١ - ٢٦.

والناسوتية[١]. كما يناقش الجدل الذي قام في هذا الشأن مشيرا إلى الهرطقة بشأنه من جانب من ذكر بألوهية المسيح فقط أو بإنسانيته فقط على حد سواء. ويشترك مع الكنيسة الأرثوذكسية القبطية في مصر في هذا الرأي أو هذا الإيمان الكنائس السريانية والأرمنية والأثيوبية والهندية. وهي الكنائس الأرثوذكسية "غير الخلقيدونية" أي التي رفضت مجمع خلقيدونية (٤٥١م) الذي تم فيه الشقاق بين أصحاب هذا الرأي المعروف بأصحاب الطبيعة الواحدة "Monophysites" وبين الكنائس الخلقيدونية وهي الكاثوليكية واليونانية (الروم الأرثوذكس)[٢] فهي التي تؤمن على العكس بطبيعتين متميزتين للسيد المسيح إلهية وإنسانية أو بشرية، ومن ثم تعرف بأصحاب الطبيعتين[٣] وقد انبثقت الكنائس البروتستنتية عن هذا الاتجاه الأخير.

ويوضح البابا شنودة رؤية أصحاب الطبيعة الواحدة، بقوله: "وباتحاد الطبيعتين الإلهية والبشرية داخل رحم السيدة العذراء تكونت منهما طبيعة واحدة هي طبيعة الله الكلمة المتجسد"[٤].. "السيد المسيح هو الإله الكلمة المتجسد، له لاهوت كامل، وناسوت كامل، ولاهوته متحدا بناسوته بغير اختلاط ولا امتزاج ولا تغيير، اتحادا كاملا أقنوميا جوهريا، تعجز اللغة أن تعبر عنه حتى قيل عنه إنه سر عظيم "عظيم هو سر التقوى، الله ظهر في الجسد"(١ متى ٣: ١٦).. "فالمسيح ابن الله الوحيد "الكلمة المتجسد" له طبيعة واحدة ولها كل خواص اللاهوت وكل خواص الناسوت"[٥].. "لقد اتحدت في المسيح الطبيعة الإلهية بالطبيعة البشرية في بطن العذراء"[٦].

فأساس الإيمان وفقا لما ذكر هو أن: "ابن الله الوحيد هو الذي نزل من السماء وتجسد، فالمركز الأصلي له هو لاهوته الذي نزل في بطن العذراء

---

(١) البابا شنودة الثالث، طبيعة المسيح، القاهرة: الكلية الأكليريكية للأقباط الأرثوذكس، الطبعة السادسة، ١٩٩٦، ص٧.

(٢) وتشمل الكنائس الأرثوذكسية في كل من: القسطنطينية، واليونان، وأورشليم، وقبرص، وروسيا، ورومانيا، والمجر، والصرب، والروم الأرثوذكس في مصر (بما فيها دير سانت كاترين بسيناء) وسوريا ولبنان وفي أمريكا.

(٣) المرجع السابق، ص ٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٧.

(٥) المرجع السابق، ص ١٣.

(٦) المرجع السابق، ص ١٦.

وتجسد"[1]... وعبارة ابن الإنسان تعبر عن ناسوت المسيح، كما أن عبارة ابن الله تدل على لاهوته"[2].

وكان هذا الإيمان من جانب أقباط الكنيسة الأرثوذكسية في مصر سبب اضطهادهم منذ مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م حتى دخول الإسلام مصر وسوريا عام ٦٤٠[3] مما يفسر ترحيبهم بالفتح الإسلامي وفقا لما سبق توضيحه.

وفضلا عن التثليث بما يتضمنه من ألوهية المسيح وألوهية الروح القدس، فإن المسيحية تقوم على عنصرين آخرين، أولهما: تجسد المسيح ــ الابن ــ وظهوره بمظهر البشر ليصلب تكفيرا للخطيئة التي ارتكبها آدم أبو البشر، أي تكفيرا للمعصية الأولى، وثانيهما: أن الإله الأب ترك للابن حساب البشر عن خطاياهم – وذلك بعد قيامه من الأموات – وعليه فإن الأخير حينما تجسد بشرا كان أقرب لفهم الإنسان[4].

فالمسيح يقوم، وفقا للإيمان المسيحي، بالوساطة بين الله والناس وذلك من حيث إنه هو الأقرب إلى الناس من الله: "فالله بواسطة يسوع المسيح لم يعد غريبا عن الإنسان، ليس هو آخر الآن بالتسمية لكل من يقبل المسيح ويأكل جسده ويشرب دمه تستقر فيه "كلمة الله" استقرارا أبديا، وبالتالي تنسكب فيه الحياة الأبدية، الله نفسه يدخل الإنسان، الإنسان يصير هيكلا لله، وهكذا تتم خطة الله الأزلية أن يجمع الإنسان إلى نفسه: كخليقة محبوبة "أنا فيهم وأنت في ليكونوا مكملين إلى واحد وليعلم العالم أنك أرسلتني وأحببتهم كما أحببتني" – (يوحنا ١٧ : ٢٣)"[5].

وفي هذا المجال يلاحظ أن الإفريقي بما أنه ــ تقليديا ــ أكثر التصاقا بفكرة الله ووحدانيته، وبأنه لم يلد وليس له نظير – فإن الإفريقي المسيحي عادة ما يتفهم المسيح من خلال الرب وليس العكس كما هو المفروض في الدين المسيحي، بأساس الإيمان فيه.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٨.

(٤) محمد عزت الطهطاوي، مرجع سابق، ص ١١.

(٥) انظر: الأب متى المسكين، الإيمان بالمسيح، مرجع سابق، ص ١٩٤.

ومن الملاحظ أن هناك بعض القبائل في زيمبابوي في الجنوب الإفريقي – وهي الندبيلية والتشونا – تؤمن بفكرة الثالوث: ولكن قوامها: الأب، والأم، والروح القدس، وهذا قد يكون السبب في التمهيد لتقبل وانتشار المسيحية بينها.

وغني عن الذكر أن فكرة الثالوث كانت معروفة في مصر القديمة[1]، ويرجع الكثيرون تعمق المسيحية في مصر قبل الفتح الإسلامي إلى أن الفكرة الواردة في المسيحية كانت قريبة للأذهان وبالتالي متقبلة. ومن مصر غزت عقيدة التثليث حوض البحر الأبيض وكانت صورة إيزيس الأم تحمل الإله الابن هي الصورة السائدة في أنحاء العالم الروماني قبل مجيء المسيحية: حيث أصبحت صورة السيدة مريم تحمل السيد المسيح هي الصورة السائدة بعد انتشار المسيحية.

والوحدانية القائمة على التثليث لم تكن معروفة عند المسيحيين حتى أواخر القرن الثاني الميلادي، وكان الأب اثيناغورس هو أول من نطق بكلمة ثالوث مراعيا عادات الرومان أصحاب السلطان في الامبراطورية الرومانية الذين كانوا على ديانتهم الوثنية "وبالتالي فإن معتنقي المسيحية ما استطاعوا تصور معنى الألوهية بغير ما هو ممزوج بأفهامهم من طقوس وثنية موروثة وشائعة"[2]. هذا وقد ظهرت الانقسامات في الرأي حول مضمون المسيحية وطبيعة المسيح بين الطوائف المسيحية منذ البداية ولم تفلح المجامع

---

(١) كان الإله رع – مظهر الشمس – يسمى في الصباح هرماخيس، وعند الظهر را، وعند الغروب اتوم أوتمو. كما كان عند المصريين القدماء في مدينة طيبة ثلاثة آلهة: آمون، وموت، وخنسو، وفي أبيدوس ثلاثة آلهة أيضا هي : إيزيس، أوزوريس، وحوريس.

ويوضح البعض سبب تمسك كنيسة الإسكندرية بعقيدة التثليث أنها كانت تعتنق المذهب الإسكندراني الفلسفي الذي نادت به مدرسة الإسكندرية بزعامة أفلوطين في القرن الثالث الميلادي وهو صاحب الأفلوطينية الحديثة وارتكزت أراء تلك المدرسة في العقيدة الإلهية على ثالوث مكون من الله والعقل والروح وأن هذه العقيدة تعتبر امتدادا في عقيدة المصريين القدماء في آمون ورع.

انظر ولمزيد من المعلومات: محمد عزت الطهطاوي، مرجع سابق، ص ٢٧، ٣٨.

ولمزيد من التفصيل، انظر: أدولف إرمان، ترجمة د. عبد المنعم أبو بكر، د. محمد أنور شكري، ديانة مصر القديمة، مهرجان القراءة للجميع، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.

(٢) محمد عزت الطهطاوي، مرجع سابق، ص ٢٧.

المختلفة[١] في حسمها وانتهى الأمر إلى طوائف متعددة تتهم بعضها البعض بالكفر والهرطقة، الأمر الذي لم يقتصر على الكنائس الأرثوذكسية والكاثوليكية ثم البروتستانتية فقط، ولكن تطور في شكل انقسامات داخل كل فرقة. وإن كان قد تم التوصل لاتفاق بين الكنيسة الأرثوذكسية القبطية والكنيسة الكاثوليكية في المجمع المقدس في ٢٨ مايو ١٩٨٨ حول طبيعة المسيح بصيغة مقبولة للطرفين ولكن ظلت هناك خلافات عقيدية رئيسية أخرى تتعلق بانبثاق الروح القدس، والمطهر، والحبل بلا دنس (في ولادة العذراء مريم)، والغفرانات وزائد فضائل القديسين، والزواج بغير المؤمنين (حيث تجريه الكنيسة الكاثوليكية وتباركه)، والوجود الكاثوليكي في مصر بالإضافة إلى خلافات عقيدية أخرى تتعلق بتبرئة اليهود من دم المسيح سنة ١٩٦٥ من جانب الكنيسة الكاثوليكية ورئاسة بطرس الرسول وعصمة البابا ورئاسة بابا روما للكنائس المسيحية في العالم كله. فضلاً إلى العديد من الخلافات التي ما زالت قائمة حول ممارسة الطقوس الدينية. فالحروم لم ترفع بعد بينهما[٢].

وما زالت الاختلافات في الرأي والخلافات حول طبيعة وجوهر المسيحية تتبلور حتى يومنا وتضيف المزيد من الانشقاق متمثلة في الانقسامات التي شهدتها الدول الغربية في القرن العشرين وامتدت منها إلى غيرها من القارات بما فيها إفريقيا وعلى رأسها (**شهود يهوه**) و(**يسوع وحده**) التي تتفق في نفي التثليث والتي ينظر لها على أنها هرطقة وبدع لا تقرها بقية الكنائس.

---

(١) لمزيد من المعلومات عن الأنشقاقات والمجامع المقدسة وهي: مجمع نيقية ٣٢٥م (المجمع المسكوني الأول)، مجمع القسطنطينية ٣٨١م (المجمع المسكوني الثاني)، مجمع أفسس الأول ٤٣١م (المجمع المسكوني الثالث)، مجمع أفسس الثاني ٤٤٩م، ومجمع الخلقدونية ٤٥١م، أنظر:
ماهر يونان عبد الله، مرجع سابق، ص ص ٣٣- ٥٨، وعن تباين أراء المسيحيين حول طبيعة المسيح أنظر: المقريزي، مرجع سابق، ص ص ١٣٥- ١٣٩. وعن المجامع أنظر: ص ص ٥٥- ٨٥ (متفرقة).

(٢) ونص الاتفاق الكريستولوجي: "تؤمن كلنا أن ربنا وإلهنا ويسوع المسيح الكلمة (اللوغوس) المتجسد هو كامل في لاهوته وكامل في ناسوته. وأنه جعل ناسوته واحدا مع لاهوته بغير اختلاط ولا امتزاج ولا تغير ولا تشويش (Confusion) وأن لاهوته لم يفصل عن ناسوته حتى إلى لحظة أو طرفة عين (لحظة واحدة ولا طرف عين) وفي نفس الوقت نحرم كلا من تعاليم نسطور وأوطاخي". لمزيد من المعلومات أنظر: ماهر يونان عبد الله، مرجع سابق، ص ١٤١- ١٤٣.

فالأولى: ينظر إليها على أنها: "ليست فرقة أو بدعة مسيحية لأنها تؤمن بمسيح آخر غير مسيح الإنجيل وتستخدم نفس الإنجيل ولكن تكيف آياته ونصوصه حسب أفكارها وبدعها"... "وتؤمن هذه الطائفة بأنها منظمة الله ومن عداها يتبع منظمة الشيطان". ولا تؤمن هذه الجماعة أو الطائفة "بالعذاب الأبدي بل يزعمون أن الخطاة سيحرقون بنار ويفنون ويتلاشون إلى الأبد"،.. "أما الأبرار فسيستمتعون بالحياة الزوجية في فردوس على الأرض وينجبون أطفالا"،.. و"لا تؤمن بعقيدة الثالوث ولاهوت المسيح ويزعمون أن الكنيسة ارتدت عن حقائق الإنجيل"،.. "فعقيدة الثالوث أصلها عقيدة وثنية موجودة في الحضارة الفرعونية والهندية والبوذية وتعتمد على وجود ثلاث آلهة مجتمعين في إله واحد"، و"أفسدت هذه العقيدة الإيمان الصحيح"،.. "وتؤمن هذه الطائفة بأن... "المسيح شخص مميز مختلف عن الله وأنه أقل من الله فهو من صنع الله" (يهوه عندهم). لذا "لا يجب الصلاة ليسوع ولا عبادته، فهو يتساوى مع الشيطان في كونهما أرواح ملائكية يقال إنهما (نجوم الصباح)". أمَّا الروح القدس فهي "قوة الله الفاعلة وليست أقنوما ولا شخصا". والعالم المسيحي هو عالم مرتد في نظرهم، ولا يذهب إلى السماء في الحياة الأبدية إلا ١٤٤ ألف شخص هم (الممسوحين) وهم من شهود يهوه، بينما باقي الأعضاء يسكنون مع الأنبياء الفردوس على الأرض. والكتاب المقدس لا يفهمه إلا الهيئة الحاكمة لمنظمة شهود يهوه، وعن طريق مطبوعات المنظمة يتلقى أتباع المنظمة التعليمات والأوامر التي يجب اتباعها أو انتظار أوامر جديدة تدحض الأولى وتلغيها"[(١)]. كما يرى أنصار هذه الطائفة أن "الحقيقة التي يقدمها الشيطان نفسه هي حقيقة تماثل الحقيقة التي يذكرها يهوه، وهي حقائق يجب تقبلها مهما كانت متعارضة"، "وترفض الخلاص من خلال المسيح وتنادي بالخلاص من خلال العمل"، وأن "المسيح لم يوضع على صليب وإنما على

---

(١) وأسسها تشارلز تاز رصل الذي ولد في ١٨٥٢/٢/١٦م في ولاية بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية. ويمتد تاريخها عبر أكثر من ١٢٣ عاما من عام ١٨٧٩. وكتابها هو (مجلدات رصل الستة) وهي تحت اسم (دراسات في الأسفار المقدسة) وهي عبارة عن الكتاب المقدس مرتب في شكل موضوعي ببراهين ونصوص من الكتاب المقدس. لمزيد من التفصيل أنظر: القس عبد المسيح بسيط أبو الخير، شهود يهوه، من هم؟ كيف نشأوا؟ ما هي عقائدهم؟ دراسة تحليلية لفكر وتاريخ عقائد شهود يهوه على مدى ١٢٥ سنة هي تاريخهم، القاهرة: توب أرت، ٢٠٠٠، ص ص ٢٥-٢٦، ١٠، ٤٣، ٤٧، ١٥٧، ١٧١، ١٨٣.

عصا"، وأنه "لم يبعث من الموتى وإنما أعاد يهوه خلقه في وقت لاحق لكنه تظاهر لحوارييه أنه بعث من جديد"(١).

ويحظر على أتباعها دخول الكنائس المسيحية "لتحالفها مع الشيطان". كما يحظر عليهم قراءة أية مصادر أو بيانات مخالفة لعقيدتهم. وقد انعكس البعد الديني للطائفة على رؤيتهم للأبعاد المدنية والسياسية: فقد حظر على متبعي الطائفة أي مظهر من مظاهر الانتماء الوطني لدولهم، وحظر عليهم التصويت في الانتخابات والمشاركة فيها وتولي المناصب السياسية والخدمة العسكرية وتحية العلم الوطني والاحتفال بالأعياد الوطنية والدينية، كما حظر نقل الدم(٢).

أما الثانية وهي (يسوع وحده): فهي ينظر إليها على أنها "أخطر بدعة في المسيحية ظهرت في الشرق واكتملت في الغرب. وبينما الفئات التي تنكر الثالوث تفعل ذلك بمنع مساواة يسوع المسيح بالأب ـ مثل شهود يهوه ـ إذ بهذه الشيعة تنكر أن يسوع المسيح متميز عن الأب بأي معنى. وخطورتها في اعترافها بلاهوت يسوع المسيح ونفت وجود الثالوث كلية، فيسوع هو الأب والابن والروح القدس معا. فهم غير متمايزين ومتساويين في اللاهوت السرمدي وإنما هي أدوار يؤديها كل منهم بحالة مؤقتة وبالتتابع على مجر الزمان. وبدأت هذه البدعة في منتصف القرن الثاني في شخص "نؤتيوس Noetus" وانحصرت عقيدتهم في أن الأب وهو الخالق في العهد القديم ثم صار إنسانا في العهد الجديد فأصبحت صفته الابن وتجسد فيه ثم هو نفسه الذي حل على الرسل في علية صهيون بصفته الروح القدس يوم الخمسين. وزعمت أن التثليث عقيدة وثنية المصدر لم ترد في الكتاب المقدس مثلها في ذلك مثل زعم (شهود يهوه). وعقيدة التوحيد عندهم لا تنكر الأب والابن والروح القدس إنما ترفض الفكر الثالوثي بأن هؤلاء أقانيم متميزة في اللاهوت. وحولت هذه البدعة الأقانيم إلى أدوار مؤقتة وجعلت يسوع هو محور هذه الأدوار باعتباره الشخصية التي تركزت فيها هذه الأدوار دون الإبقاء على وضعه كالابن داخل الثالوث. وأن الأب والابن والروح القدس وهي الصيغة الثالوثية للتعميد ليسوا أسماء بل ألقاب لمراكز قائمة في الله،

(1) "Watch God Work! Ministers: Jehova Witness Members are A Cult and are Lost Souls", http://pub4.ezboard.com/, 7/1/2002.

(٢) المرجع السابق.

وأن عقيدة الثالوث لم تظهر إلا في القرن الثاني؛ لأن لفظة الثالوث نفسها قد ظهرت فيه وإن هذه العقيدة لم تتقرر إلا في مجمع نيقية. فاعتبرت المعمودية باسم الثالوث باطلة ولا قيمة لها وربطوا الخلاص بمعموديتهم البديلة ـ على اسم يسوع ـ التي زعموا بأن الذي لا يمارسها يعتبر هالكا. ووضعت هذه البدعة رسما هندسيا لدائرة مقسمة إلى ١٨ خانة متقابلة (تسعة لكل جانب) يطبقون بها صفات الله على يسوع عن طريق التقابل وهذه الصفات هي أنه: الخالق ـ الفادي ـ المخلص ـ الراعي ـ الملك ـ أنا هو ـ الأول والآخر ـ الصخرة ـ الآتي. إمعانا منهم في نفي الثالوث"[١].

وليس الهدف في هذا المجال الدخول في أمور لاهوتية متعلقة بمدى ألوهية المسيح: وهو الأمر الذي اختلف فيه المسيحيون أنفسهم[٢]، ولكن الهدف هو التأكيد على صعوبة تفهم التعاليم المسيحية مما أدى في إفريقيا إلى تطويعها للمفاهيم المتوارثة ليظهر ما يعرف "بالوثنية المسيحية"[٣]، أو عدم الانجذاب لها أساسا وإتباع الإسلام باعتباره دين الفطرة وما يتميز به من يسر وبساطة تعاليم.

وعليه وكما يعبر مندلسون فإن "مفاهيم المسيحية لم يكن من السهل على الشعب الإفريقي العادي أن يهضمها، وحينما بدأت تظهر النخبة المتعلمة من الإفريقيين، كانت المسيحية، لمصاحبتها المستمرة للاستعمار، ترمز له بطريقة أو بأخرى ولهذا بدأت بين المسيحيين الإفريقيين حركة "أفرقة" الدين المسيحي بما يتبعها من تعدد الكنائس الانفصالية التي عملت على أن تأخذ من المسيحية بقدر محدود من ناحية، وعلى أن تحتفظ بالعادات والتقاليد الإفريقية من ناحية أخرى[٤].

---

(١) القس صموئيل مشرقي، الموسوعة اللاهوتية الكاشفة للتوحيد المزيف في بدعة "يسوع وحده"، القاهرة، أوتو برنت، ٢٠٠٠، ص ص ٥ – ٩، ٤٦، ٥٠، ١١٠– ١١١، ١٢١، ١٤١.

(٢) انظر على سبيل المثال: محمد مجدي مرجان، مرجع سابق، خاصة ص ٣٨ – ٥٢، حيث حلل الاختلافات في الرأي فيما بين المؤيدين للثالوث الأقدس، وفيما بينهم وبين المعارضين له والمنكرين بالذات لألوهية المسيح.

(٣) انظر: Nida, op. cit., pp. 1-15

(٤) انظر: مندلسون، مرجع سابق، ص ١٣.

فضلا عن العناصر الأساسية التي تقوم عليها المسيحية، هناك العديد من الأفكار والمفاهيم والأسرار في الدين المسيحي تستعصي على فهم الفرد الإفريقي العادي الذي تعود على دين الفطرة وبساطته، ونظرة على الأسرار السبع[١] – الشعائر – التي تقوم عليها المسيحية حيث تعتبر أعمدة الكنيسة السبع، والتي من المفروض أصلا أن يدين لها بالولاء والخضوع المسيحيون – إذ فرضت كطقوس فرعية في الكنائس القديمة – تعطي صورة عن مدى التركيب ومدى أهمية الكهنوت في ممارسة الشعائر: حيث الكاهن هو خادم الأسرار – "وكيل الله وأمين أسراره والقائم مقام المسيح" – الذي يستدعي الروح القدس بالعبارات المعينة لتقديس السر وإتمامه.

١ – سر المعمودية:

والمعمودية وهي جواز الدخول في المسيحية، وتكون إما بتغطيس المعتمد وغمره تماما في الماء المقدس أو بسكب الماء على رأسه أو بمجرد نثره (رشه) عليه[٢]. ويتم ذلك بواسطة كاهن شرعي، ويكون النثر ثلاث مرات باسم الثالوث المقدس: الأب والابن والروح القدس، والتعميد يمثل الميلاد الثاني – الميلاد الروحي – الضروري لدخول ملكوت الله، وهو لازمة

---

(١) لمزيد من المعلومات، انظر: حبيب جرجس، أسرار الكنيسة السبعة، الطبعة الخامسة، القاهرة، مكتبة المحبة، ١٩٧٩. أنظر أيضا الطبعة السادسة، ١٩٩٤. والمؤلف عمل مديرا للكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس سابقا. ويعرف السر الكنسي بأنه: "نعمة غير منظورة نحصل عليها بممارسة طقس ظاهر ذي علاقة بها على يد كاهن شرعي". "فالسر الكنسي هو عمل مقدس خفي مؤسس من الله وهو في مظهره الطقسي عمل يشير إلى تطهير النفس وتجديدها بالنعمة، ويختص به كاهن مشرطن، وقد وضعت ثلاثة شروط لإتمام كل سر هي:

١- مادة ملائمة للسر كالماء للمعمودية والخبز و الخمر للشركة والزيت للمسحة.

٢- كاهن مشرطن قانونيا بوضع اليد.

٣-استدعاء الروح القدس من الكاهن بالعبارات المعينة لتقديس السر لحلول الروح القدس. حيث إتمام عمل الأسرار يتطلب خادما للأسرار، "وهو من يتممها باسم المسيح على أنه قائم مقامه. هو الكاهن المعتبر كوكيل الله والأمين على سرائره".. فهو المنتدب من قبل الله تعالى لإتمام الأسرار المقدسة وتوزيع بركات الله و نعمه على المؤمنين"، هذا وتتمثل أهمية السر الكنسي في جوهره وهو لا يقتضي إيمان المتقبل له ولا صلاح الكاهن نفسه.

لمزيد من المعلومات عن تعريف الأسرار، انظر المرجع السابق، ص ٥ – ٢٠.

(٢) لمزيد من التفصيل حول صور ممارسة المعمودية وانقسام الجماعات المسيحية حولها أنظر: يوسف رياض، المعمودية المسيحية، القاهرة: مطبعة كنيسة الأخوة، ١٩٩٤، ص ص ١٢٥– ١٣٣.

وعن معمودية الروح القدس التي تقرها بعض الكنائس فقط خاصة الخمسينية أنظر: دون باشام، معمودية الروح القدس، غ. فرج، ترجمة، القاهرة: مكتبة النسر للطباعة، ١٩٩٥.

للتخلص من "الخطيئة الأصلية" أي شـــرط للخـــلاص وغفـــران الخطايـــا. والمعمودية لا تمارس إلا مرة واحدة فهي تمثل رسما أو ختما على المعتمـــد، ومن هنا يطلق عليها اسم "ختم الإيمان" و"ختم الدين المسيحي"(١).

٢- سر الميرون (المسحة المقدسة):

وهو الاعتقاد بحلول الروح القدس على الكاهن فيقوم بمســـح(٢) الشـــخص بدهن الميرون(٣) المقدس ليباركه، مما يثبته في الإيمان ويقويه وينميـــه فـــي التقوى بعد الميلاد الروحي بالتعميد، والمسحة تأتي عادة بعد التعميد، وهـــي مثله لا تكون إلا مرة واحدة حيث توسم الممسوح: إذ ينال "ختم موهبة الـــروح القدس"(٤)، وفقا للاعتقاد المسيحي.

٣- سر الإفخارستيا(٥) (سر الشكر أو العشاء الرباني):

وهو يعرف بالسر الأقدس نظرا لأنه يحتل أسمى مرتبة بين باقي الأســـوار الكنسية(٦)، وفيه يؤمن المسيحي فـــي الكنيســـة الكاثوليكيـــة والأرثوذكسـية (الكنائس القديمة عامة) بأنه في لحظة معينة من القداس يتم على يـــد رجـــل الدين ـــ الذي يستدعي الروح القدس ـــ فتحل في الخبز والنبيذ فيستحيل إلـــى جسد ودم المسيح استحالة فعلية وهو ما يعرف بالـــــ Transubstantation، مما يستوجب سجود الجميع – وبتناولها يصبح فيه الحياة الأبدية ويتم الاتحـاد مع المسيح.

---

(١) انظر: حبيب جرجس، مرجع سابق، ص ٢١، ولمزيد من المعلومات عن سر المعمودية، انظـــر: ص ٢١ – ٢٤.

(٢) يلاحظ أن اسم "المسيح" يشتق من كلمة "مسح"، حيث كان رؤساء الكهنة والملوك يمسحون بالزيت قبـل توليهم رتبتهم الكهنوتية أو الملكية. انظر المرجع السابق، ص ٥٢.

(٣) "الميرون كلمة يونانية معناها طيب وتطلق في الاصطلاح الكنسي على المزيج السائل المركبه مـــن نحو ٢٠ من أصناف الطيوب والعطور كالمر والعود والسليخة وقصب الذيرة وعود اللبان"، انظر: المرجع السابق، ص ٥٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٣، ولمزيد من المعلومات عن سر الميرون، انظر: ص ص٤٣ – ٥٦.

(٥) "الإفخارستيا هي صورة للأزمة الأخيرة (الأسخاتولوجية)، أو بمعنى آخر: مجئ ملكوت الله في الزمان الحاضر".. "ومن الضروري جدا التأكيد على العلاقة الوثيقة بين سر الشكر الإلهي (كبار الأفخارستيا) وبين ملكوت الله". أنظر ولمزيد من المعلومات:

د. نصحي عبد الشهيد، "الإفخارستيا وملكوت الله"، في كلمات حول الأفخارستيا، القاهرة: بيـــت التكريـــس لخدمة الكرازة، ديسمبر ١٩٩٨، ص ٧.

(٦) انظر: حبيب جرجس، مرجع سابق، ص ٥٧.

أما الكنائس البروتستنتية عامة فلا تؤمن بذلك التحول أو الاستحالة بل تؤمن بالـ Consubstantation وهو وجود جسد ودم المسيح جنبا إلى جنب مع الخبز والنبيذ. فهو يستخدم كذكرى للعشاء الأخير(١). وهذا السر بالذات من أهم ما رفضته الكنائس البروتستنتية(٢).

ويعبر عن هذا السر حبيب جرجس ببساطة بقوله: "سر الشكر هو سر مقدس به يأكل المؤمن جسد المسيح الأقدس، ويشرب دمه الزكي تحت أعراض الخبز والخمر".. "فيستحيل جوهر المادة لأن الخبز والخمر مع حفظهما شكلهما وأعراضهما يستحيلان بوجه سري عجيب إلى جسد المسيح ودمه".. حيث "يقدم لنا ذاته غذاء مقدسا وبتناوله نتحد به اتحادا تاما ونثبت فيه إلى الأبد".. هذا فضلا عن أن سر الشكر هو "أيضا ذبيحة تقدم لله كفارة عن الجميع أحياء وأمواتا"(٣)، ويتضمن الاعتقاد المسيحي في إطار هذا السر أن هذه الاستحالة تستمر بعد انتهاء القداس، كما أن جزئية الخبز والخمر التي يتناولها المسيحي تمثل كل جسد المسيح وكل دمه وليس جزئية منه.
وعليه، فهناك إيمان بأن التناول هو تناول حقيقي لكل جسد ودم المسيح؛ وأن الاشتراك في التناول هو اشتراك في حياة المسيح فعلا وليس رمزا. ويعبر عن هذا البعض بالقول: "الاشتراك في سر الأفخارستيا هو اشتراك في حياة المسيح...، إننا في الأفخارستيا نأخذ جسد المسيح ودمه الحقيقيين، وليس بصورة رمزية أو أروحية"(٤).

فالأفخارستيا هي "أكل جسد المسيح. إنها البذرة المحيية وهي بذرة الخلود".. "من خلال الأفخارستيا يصير المؤمن متحدا مع المسيح"... "إن

---

(١) "وفيما هم يأكلون أخذ يسوع الخبز وبارك وكسر وأعطى التلاميذ وقال خذوا كلوا، هذا هو جسدي، وأخذ الكأس وشكر وأعطاهم قائلا اشربوا منها كلكم، لأن هذا هو دمي الذي للعهد الجديد الذي يسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا"، متى، ٢٦: ٢٦ – ٢٨.

ومفهوم الذكرى: أن طقوس العشاء الرباني هي تذكرة دراماتيكية لمعنى الحياة والموت وقيام المسيح.

(٢) انظر ولمزيد من المعلومات: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ٣٣٣ – ٣٣٥.

(٣) حبيب جرجس، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٤) د. موريس تاوضوروس، "الأفخارستيا وفاعلياتها الروحية عند القديس كيرلس الإسكندري"، في: كلمات حول الأفخارستيا، مرجع سابق، ص ٦٧.

المؤمنين يمتزجون بالمسيح على مستوى يناسب الإنسان"[١] فتصبح لديهم الحياة الأبدية.

٤- سر التوبة:

وهذا السر يستند إلى قول المسيح: "من غفرتم خطاياه تغفر له ومن أمسكتم خطاياه أمسكت"[٢]، وذلك في إطار سلطان المفاتيح المعطي من المسيح للرسل وخلفائهم من رجال الكنسية من بعدهم – كما سيرد تحليله في الكهنوت والهيراركية الكنسية. وقد نشأ عن التوبة، الاعتراف، والتأديبات الكنسية، وصكوك الغفران والمطهر.

فالاعتراف يتضمن أن يعترف الخاطئ أمام الكاهن بخطاياه بعد عودته إلى الله وندمه مما يتبعه حل الكاهن له منها وغفرانها وذلك بقوة الروح القدس.

كما وضعت القوانين من جانب الكنيسة لتطبيق التأديبات الكنسية ومنها صلوات خاصة، وكذلك صوم خاص، وتوزيع الصدقات على الفقراء، وتأخير تناول الأسرار المقدسة، كما جرت الكنائس القديمة على تقسيم التائبين إلى رتب تبدأ بالباكين ثم السامعين، ثم الراكعين، ثم المشتركين الذي يسمح لهم بالاشتراك في الصلاة دون تناول الأسرار المقدسة. واعتبرت الكنيسة الكاثوليكية تلك التأديبات بمثابة قصاص حقيقي من الخاطئ وفاء للعدل الإلهي وليس مجرد تأديب وتهذيب للنفس.

أما المطهر فهو مكان ثالث غير السماء وغير جهنم، كنوع من السجن والتعذيب المؤقت[٣] تطهيرا وتكفيرا للأفراد عن خطاياهم الطفيفة وإيفاء لديونهم تجاه العدل الإلهي. هذا وفي الوقت الذي تتبنى فيه الكنيسة الكاثوليكية مفهوم المطهر فإن الكنيسة الأرثوذكسية القبطية ترفضه وتعتبره متعارضا مع عقيدة الكفارة والفداء. حيث "الكفارة هي عمل المسيح وحده. وهو وحده الذي وفى كل مطالب العدل الإلهي"[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٨.

(٢) انظر: حبيب جرجس، مرجع سابق، ص ١٢٢.

(٣) ماهر يونان عبد الله، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٤) أنظر: البابا شنودة الثالث، لماذا نرفض المطهر..؟؟؟، الطبعة الثانية، القاهرة: مطبعة الكاتدرائية، مارس ١٩٩٧، ص ٢٢.

وأما صكوك الغفران فهي أوراق تباع من الكنيسة تتضمن الصفح والغفران عن الخطايا الماضية والمستقبلية أيضا. وكان انتشارها هو السبب في الحركة اللوثرية البروتستانتية(١). وقد وجه مارتن لوثر، رائد حركة الإصلاح الديني البروتستانتية، هجوما شديدا للكنيسة الكاثوليكية كما وجه هجومه لبيع صكوك الغفران وتبلور هذا في احتجاجه الذي علقه عام ١٥١٧ على باب كنيسة وتمبرج متضمنا (٩٥ حجة) يتحدى به الكنيسة الكاثوليكية أن تدافع عن تنزيل وبيع الغفرانات(٢). كما ترفض الكنيسة الأرثوذكسية صكوك الغفران، وتعتبرها ضد كفارة المسيح التي قدمها على الصليب، وأنها تفتح الباب أمام الأغنياء لارتكاب "الخطايا وغفرانها بشراء هذه الصكوك(٣). وبنفس المثل ترفض الكنائس الأرثوذكسية والبروتستانتية صكوك الحرمان التي تبنتها الكاثوليكية مع الغفران.

٥- سر مسحة المرضى (أو سر الزيت المقدس):

حيث يقوم الكاهن "بصلاة الإيمان" ومسح جسد المريض بالزيت المقدس لعلاجه من الأمراض الجسدية والروحية، هذا وتقوم الكنيسة الكاثوليكية بمنح هذا السر للأفراد قبيل الوفاة فقط كمسحة مقدسة أخيرة للمريض لخلاص جسده(٤).

٦- سر الزيجة:

ينظر للزواج في المسيحية على أنه ناموس طبيعي مقدس، ويعرف بأنه "سر مقدس به يرتبط ويتحد الرجل والمرأة اتحادا مقدسا بنعمة الروح القدس للحصول على ولادة البنين وتربيتهم التربية المسيحية"(٥). ونظرا لما يوضع فوق رأس العروسين وقت إتمام هذا السر المقدس من أكاليل – ترمز للنعمة والمجد والثبات – فقد سمي هذا إكليلا(٦) وبالتالي فإن حضور رجل الدين عند

---

(١) ماهر يونان عبد الله، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٢) أندرو ملر، مرجع سابق، ص ص٢٣١– ٢٣٢. وعن نص الكنيسة في ترويج صكوك الغفران والرد عليه أنظر: د. حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون ...، مرجع سابق، ص ٣٣٩.

(٣) ماهر يونان عبد الله، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٤) لمزيد من المعلومات عن سر مسحة المرضى، انظر: حبيب جرجس، مرجع سابق، ص ١٢٢ – ١٢٩.

(٥) انظر: المرجع السابق، ص ١٣١.

(٦) المرجع السابق، ص ١٣١، ولمزيد من المعلومات عن سر الزيجة، انظر: ص ١٣٠ – ١٤٨.

الزواج لمنح البركة في العقد وصلاة الإكليل، يعد أساسيا لإتمام هـذا السـر: حيث الزواج في المسيحية ديني وليس مدنيا، ويتم على يد رجل الديـن وإلا فلا تعترف به الكنيسة. وعليه فإنه بموجب هذا السر يتحـول الـزواج إلـى زواج روحي "يصور اتحاد المسيح بالكنيسة اتحادا سريا"(١). ومن ثـم فـإن الزواج في المسيحية يتميز بوحدة الزيجة وعدم الانفكاك. وفقـا لمـا سـيرد تحليله عند بحث الأحوال الشخصية في المسيحية.

٧- سر الكهنوت (سر الدرجة أو الشرطونية)(٢):

ويرتبط هذا السر بباقي الأسرار الكنسية المقدسة بل إنه اللازمة لإتمامـها وذلك برسم خدمة الأسرار من رجال الكهنوت الأكليريكيين القائمين بوظـائف الكنيسة المعينة. "وهؤلاء الذين يقامون لخدمـة الكنيسـة وتوزيـع نعـم الله وبركاته وأسراره التي أنشأها يمتازون عن باقي الشعب بهذه الرتبة بمقتضـى الترتيب الإلهي وينالون هذه الموهبة بواسطة طقس احتفـالي بوضـع اليـد عليهم، وهذا ما يسمى بسر الكهنوت أو سر الدرجة أو الشـرطونية. ويـراد بهذا السر رتبة الإكليريكيين المكرسين للوظائف المعينة بالكنيسة(٣)، ومنزلـة هذه الدرجة تسمو فوق كل سمو لأن ما يتولاه الكاهن مـن السـلطان علـى غفران الخطايا وعلى تقديم سر جسد المسيح ودمه مما يفـوق إدراك العقـل البشري".. فهو "عمل مقدس، به يضع الأسقف يـده علـى رأس الشـخص المنتخب ويطلب من أجله، فتنسكب عليه النعمة الإلهية التي ترفعه إلى إحـدى درجات الكهنوت، وتساعده على إتمام واجباته الكهنوتية.. بل يخـول أيضـا السلطان لمباشرة الخدمة الروحية الكنسية من أسرار وغيرهـا"(٤)، هـذا ولا

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٢) أي وضع اليد (أو الوسامة)، انظر: المرجع السابق، ص ١٥٠.
ولمزيد من المعلومات أنظر: البابا شنودة الثالث، الكهنوت، الطبعة الخامسة، القاهرة: الكلية الإكليريكيـة، يناير ٢٠٠٠. وعن وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية أنظر: "مرسوم في حياة الكهنـة ورسـالتهم"، وثـائق المجمع الفاتيكاني الثاني المسكوني (ترجمة)، الفصل الأول، القسم الثاني، لقاهرة: المكتبة الكاثوليكية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠، ص ص ١٥٥-٢٠٧، وعن "مرسوم في التكوين الكهنوتي"، ص ص ٢٣٣- ٢٦١.

(٣) أنظر: مجموعة من المؤلفين، الأسقف في الكنيسة، القاهرة: منشورات النور، ١٩٨٤.

(٤) حبيب جرجس، مرجع سابق، ص ١٥٠.
وانسكاب النعمة الإلهية هذه الناتجة عن وضع يد الأسقف على رأس المنتخب يتدرج حسب درجـة رجـل الكهنوت: فيكون أقوى في أسمى درجة وهو الأسقفية ويليها القسوسية ثم يليها الشماوسية.

يمارس هذا السر إلا مرة واحدة حيث يترك وسما في نفس المشرطن (الموضوع عليه اليد)[١].

الكهنوت والهيراركية الكنسية:

يمثل سر الكهنوت خلافة رسولية تتوارثها رجال الكنيسة عن الرسل أو الحواريين الاثني عشر تلاميذ المسيح الذي أعطاهم عامة، ولبطرس منهم خاصة ما عرف باسم سلطان المفاتيح الذي قوامه أن لهم سلطة الربط والحل[٢] في الأرض والسماء. فقد جاء في الإنجيل على لسان المسيح عيسى لحواريه بطرس: "وأنا أقول لك أيضا أنت بطرس وعلى هذه الصخرة أبني كنيستي وأبواب الجحيم لن تقوي عليها. وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات. فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطا في السموات، وكل ما تحله على الأرض يكون محلولا في السموات"[٣].

وفي مجال آخر يقول المسيح عيسى لتلاميذه – حوارييه –: ".. الحق أقول لكم كل ما تربطونه على الأرض يكون مربوطا في السماء. وكل ما تحلونه على الأرض يكون محلولا في السماء"[٤].

وقد بنى رجال الكنيسة على تلك النصوص باعتبارهم خلفاء تلاميذ المسيح في الأرض، وهم درجات في هذا وفقا لمكانتهم الدينية ولكنهم على أية حال ــ وفقا لهذه الرؤية ــ فإنهم يعتبرون أسمى من الأفراد العاديين حيث لهم صفة القداسة. ومن ثم فقد بنيت المسيحية منذ قيامها على الإيمان بسلطة رجال الدين كواسطة بين الفرد وربه. بل إن رجال الدين أنفسهم يمثلون هرما تنظيميا[٥] – على أساس درجة قداستهم وقربهم من الرب – يمارس من

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨١.

(٢) لمزيد من المعلومات أنظر: توم مارشيل، الربط والحل: تفسير، ترجمة إيمان أسعد، القاهرة: مكتبة النسر للطباعة، ٢٠٠٠.

(٣) متى، ١٦: ١٨ – ٢٠.

(٤) متى، ١٨: ١٨.

(٥) يذكر حبيب جرجس تحت عنوان: "درجات الكهنوت الثلاثة وترتيبها من الله" تلك الدرجات الكنسية بقوله: يتضح لنا من الإنجيل أن درجات الكهنوت ثلاثة: الأولى درجة الأسقف وهي العليا، والثانية درجة القس وتخضع للأولى، والثالثة درجة الشماس وهي الأخيرة"، انظر: حبيب جرجس، مرجع سابق، ص ٧٧.
فالدرجات الكهنوتية الثلاث هي:

- راعي أو أسقف (وجمعها رعاة وأساقفة) وهي أسماها.
- قس أو كاهن (وجمعها قسس وكهنة).

في المستوى الأعلى سلطة دينية على من دونه ويمارس الجميع سلطتهم الدينية على الشعب المسيحي، أي هناك اعتماد على سلطة رجال الدين في المسيحية حيث تقوم على سلطة هيراركية دينية بين الفرد وربه.

فالفرد المسيحي في حاجة لرجل الدين منذ مولده – لتعميده أو تنصيره، ثم لتثبيته في الإيمان بالمسحة المقدسة، ثم في حياته للاعتراف والزواج والمناولة وغيرها، وعند مرضه وموته لخلاص جسده. فالعلاقة ليست مباشرة بين الفرد وربه في المسيحية، فهناك دائما واسطة رجال الدين: مما أكسبهم في العصور الوسطى المظلمة في الغرب سلطات ضخمة نتيجة بيع صكوك الغفران وبيع الأماكن في الجنة، أو منعها عن طريق صكوك الحرمان، الأمر الذي أدى بمارتن لوثر – زعيم البروتستنتية إلى القول المأثور: "إن أسس روما مبنية في الجحيم".. "فليتجنب روما ويهرب منها كل من يريد أن يحيا حياة مقدسة. إن كل شئ مباح في روما إلا أن يكون الإنسان رجلا أمينا"(١).

حيث جاءت البروتستينية كحركة احتجاج ضد سوء ممارسات الكنيسة الكاثوليكية لسلطاتها واكتساب البابا خاصة ورجال الدين المسيحي عامة، سلطة سياسية ودنيوية ضخمة من وراء سلطتهم الدينية. هذا ولم تخرج أوروبا من الظلام الفكري الذي عم كافة أوجه الحياة إلا بعد الاتجاه العلماني والعودة لأصل المسيحية في الفصل بين الدين والدولة، وأصبح الفكر السياسي الغربي كنتيجة لهذه التجربة يركز على إخضاع الكنيسة للدولة كأحد مؤسساتها. تلك التجربة الخاصة بالغرب وبأسس المسيحية والتي لا يجب التعميم منها وسحبها على الدول الإسلامية التي يقوم فيها الفكر السياسي أساسا على عدم الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية حيث ترابطتا، وعلى

– شماس أو خادم (وجمعها شمامسة وخدام).

والكاهن والشماس مساعدون للأسقف، فيطلق عليه أيضا المتقدم أو الأول، أما البطريرك فيعتبر Primus inter pares – أول بين متساويين – من حيث إنه أساسا أسقف، ولكنه يرعى عدة كنائس محلية على رأس كل منها أسقف. "والأسقف يتميز في الهيراركية الكنسية بأنه يتمتع بسلطان الموهبة التي حصل عليها بوضع الأيدي". كما يفرق بين المطران وهو راعي كنيسة بمدينة كبيرة والبطريرك وهو راعي كنيسة مستقلة. المرجع السابق، ص ٤٧.

ولمزيد من المعلومات عن سر الكهنوت، انظر: البابا شنودة الثالث، الكهنوت، مرجع سابق.

(١) أندرو ملر، مرجع سابق، ص ٢٢٢.

عدم الإيمان بوجود رجال دين بالمعنى الدقيق في المسيحية حيث لا يعـــرف الإسلام أسرارا خاصة تتطلب خدمة وكهنوتا. وإن كان يعــرف دور علمـــاء الدين الذين لا يتميزون بأية قداسة وليس لهم أية صفة كواسطة بيـــن الفـــرد وربه حيث العلاقة مباشرة تماما.

هذا ومع أن البروتستنتية تختلف في العديد من الشعائر، كما يتقلص فيـــها دور رجل الدين إلى حد كبير – حيث لا تعترف عادة بسلطة كهنوتية وحيـــث نظام الكنيسة غير متشدد، تشدد الكاثوليكية مثلا – إلا أنـــه ينقصـــها ألـــوان وثراء طقوس ممارسة الكاثوليكية والكنائس الرسولية القديمة عامة.

من ناحية أخرى، يعد الكهنوت والتدرج الكنسي من أهم أســـباب انتشـــار الكنائس المستقلة في إفريقيا، حيث يشعر الإفريقيون بعبء هـــذه الهيراركيـــة عليهم، فضلا عن تدخل الكنيسة في حياتهم. ومن ثم يسعون إلى التخلص مـــن سيطرة الكنائس العالمية خاصة الكاثوليكية، ولكن المشكلة في إفريقيا تتمثـــل في عدم توافر رجال الدين الإفريقيين اللازمين للقيام بالمهام الكنسية، وبالتالي فمن الملاحظ أن الآلاف من الأبرشيات – الكنائس الكبيرة ــ أو التي تشـــرف على مناطق واسعة ــ خاصة في التجمعات الريفية، أصبح يتولـــى مهامـــها أفراد من غير الإكليريكيين حيث يقومون ليس فقط بـــالوعظ بـــل بـــالتعميد وغيره مما يشترط أن يقوم به أصلا كاهن شـــرعي مشـــرطن كمـــا ســـبق توضيحه. كما أن الخدمة الكنسية أصبحت تقدم باللغات الإفريقية. وكما يعـــبر البعض "ففي إفريقيا لم يعد الرب يفهم فقط اللاتينية"(١).

وقد أدخلت العديد من التقاليد في ممارسة الطقوس الدينية، بل إن الكثـــير من الزعامات الدينية الإفريقية اعتبرت بين قومها كرســـل أو أنبيـــاء، وبـــدأ هؤلاء يدخلون تفسيراتهم ومفاهيمهم الخاصة بالإنجيل انطلاقا مـــن رؤيـــاهم وأحلامهم وما يقولون إنه يوحي إليهم حيث يدعون ــ عامة ــ قدرتهم علـــى الاتصال المباشر بالروح القدس. كما أن البعض ترك الإنجيل مركـــزا علـــى التوراة أساسا وهناك البعض الآخر الذي أحل نفسه مكـــان المســـيح نفســـه وادعى لنفسه المعجزات.

(1) O'Sullivan, op.cit., p.17.

ثانيا: تركيز المسيحية على الشئون الروحية:

١ – الفصل بين الدين والدولة:

جاءت المسيحية كدين روحي خالص انطلاقا من قول المسيح: "مملكتي ليست من هذا العالم"[١]، على أساس أن نهاية العالم وشيكة وبالتالي تتضاءل كافة الأمور الدنيوية، ومن ثم كانت الدعوة لتسامي الأفراد والتركيز على الأمور الروحية سعيا للحياة الأبدية الأخروية. فالمسيحية قامت على الفصل بين الأمور الدينية أو الروحية والدنيوية أو الزمنية مركزة على الأولى، مع إعطاء "ما لقيصر لقيصر وما لله لله"[٢]، ليس محبة في قيصر ولكن محبة في الله وعدم الانشغال عن الأمور الروحية بالماديات الدنيوية[٣]، فالمسيحية دين وليست دنيا – على خلاف الدين الإسلامي الذي يعتبر دينا ودنيا معا، وكذلك على خلاف الديانة الإفريقية التقليدية التي لم تعرف الفصل بين الأمور الدينية والدنيوية حيث تداخلت في حياة الفرد بحيث يصعب الفصل بينهما فصلا جامدا.

وعليه "فإن البعثات التبشيرية خاصة أتباع القديس بولس ركزوا على الدعوة لفكرة أن الأرض ليست دار بقاء، وأن مستقبل الإنسان في السماء.. ولكن هذه الدعوة كانت أبعد ما تكون عن سلوك الإنسان الأوروبي، ثم إن المثقفين نظروا لهذه الدعوة على أنها متجهة للإفريقيين فقط، لضمان خيرات الأرض للأوروبيين"[٤]. أي أنها دعوة للسلبية تجاه معاناة الإفريقيين من الاستغلال والاستعمار الأوروبي لأراضيهم عن طريق وعدهم "بالمملكة" في العالم الآخر في مقابل ترك "مملكتهم الدنيوية" في إفريقيا للأوروبيين.

وقد ركز المبشرون على بعض النقاط التي اعتبرها الإفريقيون دعوة للاستسلام، من ذلك ما ورد في الإنجيل على لسان السيد المسيح: "سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن. وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر. بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضا. ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك

---

(١) يوحنا، ١٨: ٣٦.

(٢) "إعطوا إذا ما لقيصر لقيصر وما لله لله". متى، ٢٢: ٢١.

(٣) لمزيد من المعلومات، انظر: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ١٢٢ – ١٢٤، ١٣١ – ١٣٤، ١٤٢.

(٤) أنظر: د. أحمد شلبي، مرجع سابق، ص ٥١، انظر أيضا: Kimble, op.cit.

فاترك له الرداء أيضا. ومن سخرك ميلا واحدا فاذهب معه ميلين"[١]. مع أن المقصود أساسا هو الحث على التسامح، الذي تكرر التأكيد عليه في الإنجيل.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن العبودية والاستبداد في الحكم نظر إليها في الفكر السياسي المسيحي – وكما أرساه آباء الكنيسة الأول – على أنها: شرور دنيوية كنتاج للخطيئة الأولى يجب تحملها باعتبارها عقابا من الله على أمل الخلاص الأبدي.

وغني عن الذكر أن مكيافيللي كان سباقا في تحليل هذا الجانب الاستسلامي في المسيحية وتوضيح آثاره السلبية على الروح القومية وعلى مواجهة الغزو الخارجي والتسلط الكنسي[٢].

وقد اعتبر الفصل بين الأمور الدينية – الروحية والدنيوية – الزمنية أحد الفرسان الأربعة التي تعمل ضد انتشار المسيحية في إفريقيا حسب تعبير أموري روس السابق ذكره[٣]: "فكثير من المسيحيين الإفريقيين تركوا الكنيسة لأن الإنجيل، كما يقولون، يمنعهم عن الاشتراك في شئون العالم و يأخذهم إلى عالم غريب حيث الاهتمام بالروح فقط"[٤].

هذا وقد قامت القومية في إفريقيا، بأساليب مختلفة[٥]، بتطوير اتجاه معاد للمسيحية حيث نظر للإرساليات التبشيرية في إطار تلك القومية التي نمت في ظل الحكم الاستعماري على أنها نموذج استعماري: لأن الإرساليات لم تقف وقفة إيجابية تجاه حقيقة الاستعمار، فلم تقف في وجه الحاكم الاستعماري، ولم تقل "لا" للوضع الاستعماري[٦]، فالإرساليات المسيحية عامة أخذت موقفا سلبيا يتميز بعدم الاهتمام بالقومية بل في كثير من الأحيان و قفت في وجه تبلورها، ولم يوجد توجيه سياسي للعناصر التي تحركت اجتماعيا، فالإفريقيون ينظرون للكنيسة لإرشادهم وتوجيههم، ولكن في كثير من

---

(١) متى، ٥: ٣٨ – ٤١.

(٢) لمزيد من المعلومات، انظر: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ٣٢٣ – ٣٢٥.

(٣) انظر: ص ١٤٥ من هذا المؤلف.

(٤) انظر: Oosthuizen, op. cit., p. 5.

(٥) المرجع السابق، ص ١٢ – ١٣.

(٦) المرجع السابق، ص ٦.

الأحيان يجدون أنفسهم قد صدموا لأن الكنيسة بدت دائماً معضدة لنفسها، وتماثلت مع بقاء الوضع الاجتماعي القائم على حاله"(١).

وفي الواقع فإن الورطة التي وجد فيها المبشرون أنفسهم هي أنهم من ناحية وجدوا مصالحهم في الارتباط بالاستعمار – حيث عاشوا على الحظوة الإمبريالية، وبالتالي رغبوا في استمرار الوضع القائم status quo، ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن الدول الاستعمارية نفسها سعت كل منها إلى عرقلة بل في بعض الأحيان حظر نشاط البعثات التبشيرية التي تتبع دولاً أخرى مما أضعف دورها في نشر المسيحية. فعلى سبيل المثال حظرت الحكومة البرتغالية أي نشاط للبعثات البروتستانتية في مستعمراتها وقصرته على الكنيسة الكاثوليكية التي عملت تحت حظوتها. وهو ما اتبع أيضاً في الكونغو البلجيكي حيث نظر لكافة الإرساليات البروتستنتية على أنها فاسدة(٢).

ومن ناحية أخرى فإن المسيحية نفسها، ومنذ البداية قامت على أساس ازدواج السلطتين أو مبدأ السيفين(٣)، واعتبرت أن مهمة الكنيسة قاصرة على الأمور الروحية وليس لها التدخل في المسائل الدنيوية خاصة السياسية.

بينما الحركة القومية في إفريقيا تطلبت موقفاً إيجابياً تجاه الاستعمار وتصفيته. وقد كانت النظرة السائدة هي أن الكنيسة كان يجب عليها أن تقف موقفاً إيجابياً مع العدالة والمطالب الشعبية التي تهدف للإطاحة بالوضع الاستعماري القائم، وهو الوضع الذي ربطت الكنيسة مصالحها ونشاطها به بل وبقاءها باستمراره. وبنفس المثل كانت الرؤية بالنسبة لموقف الكنيسة السلبي تجاه سياسة التفرقة العنصرية – الأبارتهيت – التي عانى منها الإفريقيون في جنوب إفريقيا.

وكما يقول أموري روس – وهو أحد الكتاب الغربيين في مجال الأديان في إفريقيا – عن حق: "عندما يرى الإفريقي أن داعية للدين يتردد في إدانة

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٢ – ١٣.

(2) Martin, "Kimbanguism…", op.cit., pp. 41-46.

وعن مناطق نفوذ الإرساليات التبشيرية أنظر: Du Bois, op.cit., p. 13.

(٣) لمزيد من المعلومات، انظر: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ١٣١ – ١٣٤.

عدم العدالة الاجتماعية والإساءة والفساد لأنه يعتقد بأن الكنيسة يجب أن تنشغل فقط بالأمور الروحانية للحياة فهو يصدم بشدة"[١].

وكان من نتيجة التركيز على الأمور الروحية، والفصل بينها وبين الأمور الدنيوية أن: "حددت الكنيسة نفسها بمجال إعطاء الصدقة والمساعدات لضحايا الظروف الاجتماعية وللعميان والمجذومين والأيتام مع تركيز شديد على التعليم الابتدائي من أجل التنصير، ولكن جذور التطور التنظيمي ومشاكل المجتمع نفسها فإنها لم تمس، مع أن هذا هو ما يمس ملايين الأفراد. لقد فشلت الكنيسة في ربط أهداف الرب مع آمال الأمة والعكس صحيح، وهي ظاهرة عامة في كافة أنحاء إفريقيا"[٢].

فالإفريقي لم يعرف تقليدياً التفرقة بين الأمور الدينية والدنيوية فقد تداخلت في حياته اليومية وفي ممارسته للديانة التقليدية.. وعليه فإن الديانة المسيحية بتركيزها على الشئون الدينية والروحية وحدها بهدف خلاص الروح، مثلت اختلافاً واضحاً عن النمط التقليدي للحياة والقيم التقليدية المتوارثة، وجعلت من يتبعونها من الإفريقيين في حاجة إلى إعادة التكييف. بينما الإسلام بني على أسس مخالفة تماماً لأسس المسيحية: فهو دين ودولة، ودين ودنيا وعليه فإنه لم يهتم بالشئون الروحية فقط بل بطريقة حياة الأفراد أيضاً، حيث أحكم التوازن بين الأمور الروحية والدنيوية.

وعلى النقيض من موقف المبشرين المسيحيين المؤيد للوضع الاستعماري، واجهت النظم الاستعمارية مقاومة ضارية من زعامات ودول إسلامية، ولم يستقر للاستعمار قدم في إفريقيا إلا بعد القضاء على تلك الزعامات وتقويض تلك الدول. كما كان المسلمون من تجار ووعاظ ورجال طرق صوفية هم حملة للقومية في إفريقيا وللدعوة لتصفية الاستعمار، بل كان العديد منهم منارة للتوجيه السياسي خاصة للشباب المتحركين اجتماعياً.

---

(١) انظر: Ross, op. cit., pp. 10 - 11.

(٢) انظر: Oosthuizen, op.cit., pp. 12 - 13.

٢- الدعوة إلى الزهد والتسامي عن الأمور المادية الدنيوية: الفقر الإرادي:

ارتبط بتركيز المسيحية على الأمور الروحية الدعوة إلى الزهد وترك الملذات والأمور الدنيوية والسعي للآخرة. ومن ثم كانت النظرة للغنى على أنه يفتح الطريق للفساد والغواية ويمثل عقبة في سبيل وصول الفرد وما ينشده من ملكوت السماوات وضمان الحياة الأبدية. فالمسيحية تدعو بوضوح للفقر الإرادي(١).

وقد جاء في الإنجيل على لسان السيد المسيح ما يؤكد ذلك صراحة: "وإذا واحد تقدم وقال له أيها المعلم الصالح أي صلاح أعمل لتكون لي الحياة الأبدية. فقال له: لماذا تدعوني صالحاً. ليس أحد صالحاً إلا واحد وهو الله. ولكن إن أردت أن تدخل الحياة فاحفظ الوصايا. قال له أية وصايا. فقال يسوع لا تقتل. لا تزن. لا تسرق. لا تشهد بالزور. أكرم أباك وأمك. وأحب قريبك كنفسك. قال له الشاب: هذه كلها حفظتها منذ حداثتي فماذا يعوزني بعد. قال له يسوع: إن أردت أن تكون كاملاً فاذهب وبع أملاكك وأعط الفقراء، فيكون لك كنز في السماء، وتعال اتبعني. فلما سمع الشاب الكلمة مضى حزيناً لأنه كان ذا أموال كثيرة".

"فقال يسوع لتلاميذه الحق أقول لكم، إنه يعسر أن يدخل غني إلى ملكوت السموات. وأقول لكم أيضاً إن مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله"(٢).

ومن ذلك أيضاً قول المسيح:

"لا يقدر أحد أن يخدم سيدين، لأنه إما أن يبغض الواحد ويحب الآخر، أو يلازم الواحد ويحتقر الآخر. لا تقدرون أن تخدموا الله والمال. لذلك أقول لكم لا تهتموا لحياتكم بما تأكلون وبما تشربون. ولا لأجسادكم بما تلبسون. أليست الحياة أفضل من الطعام والجسد أفضل من اللباس، انظروا إلى طيور السماء إنها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع إلى مخازن. وأبوكم السماوي يقوتها. أنتم بالحرى أفضل منها".. "فلا تهتموا قائلين ماذا نأكل وماذا نشرب أو ماذا

---

(١) لمزيد من المعلومات عن الملكية في الفكر السياسي المسيحي، انظر: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ١٣٠.

(٢) متى، ١٩: ٢٣- ٢٥.

نلبس. فإن هذه كلها تطلبها الأمم. لأن أباكم السماوي يعلم أنكم تحتاجون إلى هذه كلها. لكن اطلبوا أولا ملكوت الله وبره وهذه كلها تزاد لكم. فلا تهتموا للغد. لأن الغد يهتم بما لنفسه. يكفي اليوم شره"(١).

ولكن هذه الدعوة للتسامي كما جاءت في الإنجيل وكما يرددها المبشرون تتناقض بشدة مع سلوك الأوروبيين: مستعمرين ومبشرين على قدم السواء. فالتكالب على استعمار القارة الإفريقية واستغلالها واستنزاف مواردها كان عاما، كما أن الجميع نقلوا معهم للقارة نمط الحياة الغربي – وهو نمط مادي بالدرجة الأولى – وعاشوا في مستوى من الرفاهية يميز حياة الأوروبيين في إفريقيا.

ثالثا: أحكام الأحوال الشخصية في المسيحية:

وقفت المسيحية موقفا متشددا في مسائل الزواج والطلاق بما كان له أثره المباشر على عدم إقبال الإفريقيين على المسيحية، كما كان له أثره المباشر في أخذ الكنائس المستقلة في إفريقيا موقفا أقل تشددا من الكنائس المسيحية العالمية في محاولة للتوليف بين القيم المسيحية والقيم الإفريقية المتوارثة التي تقوم فيما يتعلق بالزواج على تعدد الزوجات "Polygamy" كأمر طبيعي يتمشى مع طبيعة الأشياء. وقد كان لموقف الإسلام المرن في مسائل الأحوال الشخصية أثره المباشر أيضا في الدخول في الإسلام كما سبق توضيحه. وإن كان من الخطأ القول بأن مسائل الأحوال الشخصية هذه وحدها وراء الدخول في الإسلام أو عدم الحماس للمسيحية حيث تمثل أحد العوامل الاجتماعية الهامة.

فقد نظر للزواج في المسيحية من وجهة نظر روحية خالصة تقريباً: فالرهبانية أفضل من الزواج. وبالنسبة للزواج فهناك تأكيد على مفهوم الزوجة الواحدة، وإدانة تامة ورفض مطلق لتعدد الزوجات والطلاق حيث كلاهما في حكم الزنا بل أكثر. وتبدو الكنائس الكاثوليكية(٢) والأرثوذكسية أكثر تشدداً وتمسكاً من البروتستنتية في عدم الطلاق. كما أن هناك تأكيداً ليس فقط على مبدأ الزوجة الواحدة، بل على الزواج الواحد على الإطلاق:

---

(١) متى، ٦: ٢٤- ٢٦، ٣١-٣٤.

(٢) عن وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية من الزواج والأسرة أنظر: "شرف الزواج والأسرة"، وثائق المجمع الفاتيكاني..، مرجع سابق، ص ص ٨٩-٩٧.

فلا يشجع الزواج الثاني بعد الترمل إلا لضعاف النفوس ومن لا يستطيعون ممارسة فضيلة ضبط النفس.

وإذا كانت هذه هي النظرة للزواج من بعد وفاة الزوجة أو من يليها من زوجات في نظر المسيحية فما بال النظرة لتعدد الزوجات وهي التي تمثل حجر الزاوية في أحوال الزواج في إفريقيا وتعتبر من أهم القيم التقليدية المتوارثة بها؟ مما لا شك فيه فإن مفهوم المسيحية عن الأحوال الشخصية يصطدم بشدة بواقع المجتمعات الإفريقية التي عرف فيها تعدد الزوجات في أوسع نطاقه بحيث اتخذ بعض الزعماء القبليين التقليديين عشرات بل مئسات الزوجات -وهو الأمر الذي نظمه الإسلام في إطار أحكامه المرنة في الأحوال الشخصية التي لم ينظر إليها نظرة روحية خالصة بل نظر إليها في إطار التوازن بين الأمور الروحية والدنيوية كما سبق توضيحه.

كما أن استخدام الرهبان في التبشير والدعوة للرهبنة بين الإفريقيين وإخبارهم بأن الراهب ليس له وفقاً للدين المسيحي حق الزواج، فإن هذا الأمر يعتبر شاذاً في رأي الرجل الإفريقي الذي تعود ليس فقط على الزواج، بل على تعدد الزوجات، ويبدو بالمقابل مبدأ: "لا رهبانية في الإسلام" منطقياً وطبيعياً.

شريعة الزوجة الواحدة: إدانة تعدد الزيجات:

هناك إجماع بين الكنائس العالمية قديمة كانت أم جديدة على مبدأ الزوجة الواحدة باعتباره ركيزة أحكام الأحوال الشخصية عند المسيحيين. "إن وحدة الزواج في المسيحية أمر مسلم به عند جميع المسيحيين في العالم كله على اختلاف مذاهبهم من أرثوذكسي إلى كاثوليك إلى بروتستانت. اختلفوا في موضوعات لاهوتية وتفسيرية كثيرة واختلفوا في بعض التفصيلات في موضوع الأحوال الشخصية نفسه. أما هذه النقطة بالذات "الزوجة الواحدة" فلم تكن في يوم من الأيام موضع خلاف. وإنما سلمت بها جميع المذاهب المسيحية، وآمنت بها كركن ثابت بديهي من أركان الزواج المسيحي"..
"وشريعة (الزوجة الواحدة) هذه: كما كان مسلماً بها لدي رجال الدين، كان مسلماً بها أيضاً لدي رجال القضاء. وكما عملت بها الكتب الكنسية، كذلك

وردت في التشريعات التي أصدرتها الحكومات المسيحية في العالم أجمع"[1]، فقوانين البلاد المسيحية لا تأخذ بمبدأ تعدد الزوجات بل تعتبره مخالفاً للنظام العام. فالزواج الثاني إن تم يعتبر باطلاً.

وإن كان إبراهيم خليل أحمد ـ وهو أحد القسس السابقين الذين دخلوا في الإسلام هو وأبناؤه عام ١٩٦٠ ـ يوضح أن الإنجيل لم ينص صراحة على منع تعدد الزوجات أي تحريم الزواج بأكثر من واحدة[2]. إلا إن رجال الدين المسيحي يبنون شريعة الزوجة الواحدة على مضمون ما جاء به المسيح: "من أجل هذا يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكون الاثنان جسداً واحداً. إذا ليسا بعد اثنين بل جسد واحد"[3]. كما يؤكدونها من أن الإنجيل استخدم الإشارة للزوجة باستمرار على أساس المفرد وليس الجمع. وأنه "لا يوجد في العهد الجديد كله، نص واحد يتحدث عن "نساء" أي زوجات للرجل الواحد"[4]. وكثيراً ما يؤكد على أن شريعة الزوجة الواحدة ليست فقط أساسية في المسيحية بل "إن أول تغيير أحدثته المسيحية هو وحدة الزواج ومنع تعدده"[5]. فالأخذ بشريعة الزوجة الواحدة يعتبره رجال الكنيسة المسيحية عودة لطبيعة الأشياء حيث "فكرة أن يقوم الزواج بين اثنين فقط، وأن تكون للرجل امرأة واحدة لا غير، ليست هي إذن فكرة جديدة أتت بها المسيحية، وإنما هي الوضع الأصلي الإلهي الذي كان منذ البدء"[6]. فلم يكن هناك غير آدم واحد وحواء واحدة.

بل إن رجال الدين المسيحي يرون أن هذا الوضع الإلهي – الزوجة الواحدة – قد كسرته البشرية نتيجة خطيئتها، ووفقاً لرأيهم هذا فإن أول من أخطأ في هذا المجال وتزوج أكثر من امرأة كان "لامك" وهو من نسل قايين

---

(١) البابا شنودة الثالث، شريعة الزوجة الواحدة في المسيحية، الطبعة الثانية، القاهرة: الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس، ١٩٧٨، ص ١٢ – ١٣. و قد أورد المرجع أمثلة للتشريعات المدنية في هذا المجال وكذلك من الوجهة الكنيسية، انظر: ص ١٢ – ٢٣.

(٢) إبراهيم خليل أحمد، مرجع سابق، ص ٢١٥.

(٣) متى، ١٩: ٥، ٦.

(٤) البابا شنودة الثالث، شريعة الزوجة الواحدة..، مرجع سابق، ص ٦٤.

(٥) انظر: Hastings, op.cit, p. 265.

(٦) البابا شنودة الثالث، شريعة الزوجة الواحدة..، مرجع سابق، ص ٢٣.

- قابيل – الذي قتل أخاه هابيل فلعنه الله هو ونسله، وأن "لامك" كان قاتلاً أيضاً مثل قايين[1].

فكأن شريعة الزوجة الواحدة هي الأصل في رأي المسيحية وهو المتمشية مع الوضع الإلهي، وأن الخروج عليها يمثل خطأ وخطيئة ولعنة كما أن الزواج الثاني هذا أسيء استغلاله لإشباع شهوات جسدية وانتشار الزنا في الأرض "فغضب الله وأغرق الأرض بالطوفان، ومحا هذا الشر العظيم من على الأرض كيما يجددها في طهارة مرة أخرى"[2]. ولكن الله أعاد المبدأ – مبدأ الزوجة الواحدة – أيام نوح حيث طبق ليس فقط بالنسبة لنوح وأبنائه بل أيضاً بالنسبة للحيوانات والطيور التي صحبته في الفلك: من كل زوج اثنين: ذكر وأنثى: ويعتبر رجال الدين المسيحي أن الكمال في مجال الأحوال الشخصية قد تحقق في المسيحية بالأخذ بشريعة الزوجة الواحدة، وأن الله قد تدرج مع ضعف الإنسان شيئاً فشيئاً في تشريع هذا الكمال[3].

إذن فالمسيحية أخذت موقفاً حازماً من تعدد الزوجات وذلك بالتأكيد على الأخذ بالزوجة الواحدة فقط. وقد اعتبر حكم تعدد الزوجات كحكم الزنا وإن كان قد تغطى برداء شرعي: "فكلاهما كسر فكرة المبدأ الواحد"[4]. وإن كان في الواقع ينظر إلى تعدد الزوجات نظرة أكثر تدنياً وتشدداً من الزنا: فكما جاء في القانون ٨٠ من الرسالة القانونية الثالثة للقديس باسيلوس "٤": "تعدد الزواج بالنسبة إلينا، خطية أكثر من الزنا، فليتعرض المذنبون به للقوانين". ويعلق على هذا البابا شنودة الثالث بقوله: "وذلك طبعاً لأنه زنا دائم، وليس زنا عرضياً، كما أنه ضد الشريعة"[5].

موقف المسيحية من الطلاق:

وقفت المسيحية موقفاً حازماً فيما يتعلق بالطلاق حيث حرمته إلا لعلة الزنا – التي تهدم أساس جوهر الزواج وهو وحدة الجسد[6]. وفي قول السيد

---

(١) "واتخذ لامك لنفسه امرأتين"، تكوين ٤ : ١٩.
(٢) البابا شنودة الثالث، شريعة الزوجة الواحدة..، مرجع سابق، ص ٢٦.
(٣) حول هذا المضمون، راجع المرجع السابق، ص ٣٤ – ٣٥.
(٤) المرجع السابق، ص ٥٧ – ٥٨.
(٥) انظر: المرجع السابق، ص ٧١.
(٦) "يصيران جسداً واحداً" هو الرأس وهي الجسد، انظر: المرجع السابق، ص ٥٦.

المسيح.. "وأما أنا فأقول لكم أن من طلق امرأته إلا لعلة الزنى يجعلها تزني. ومن يتزوج مطلقة فإنه يزني"(١).

وعليه فإن مفهوم الطلاق مرفوض تماماً في المسيحية استناداً إلى قول المسيح نفسه. وهذا الأمر فيما يتعلق بالطلاق أيدته وفسرته القوانين الكنسية وأقوال الآباء(٢): آباء الكنيسة.

وكما يقوم الزواج في المسيحية على وحدة الزوجة انطلاقاً من مفهوم وحدة الجسد بين الزوج وزوجته – التي تتعارض مع فكرة تعدد الزوجات غير المقبولة في المسيحية، فإن نفس المفهوم وهو وحدة الجسد يتعارض أيضاً مع فكرة الطلاق غير المسموح به من حيث المبدأ. وإذا كانت كل من الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة الأرثوذكسية – القبطية ما زالت تأخذ موقفاً متشدداً مع حرمة هذا المبدأ، فإن الكنيسة البروتستنتية تعتبر أكثر مرونة(٣).

وقد يكون من المفيد الإشارة إلى النص الكامل الذي يستند إليه في تحريم الطلاق في المسيحية – وما ارتبط بمناقشة الموضوع من الدعوة إلى التبتل – كما ورد في إنجيل متى: "وجاء إليه الفريسيون ليجربوه قائلين له هل يحل للرجل أن يطلق امرأته لكل سبب. فأجاب وقال لهم: أما قرأتم أن الذي خلق من البدء خلقهما ذكراً وأنثى. وقال من أجل هذا يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكون الاثنان جسداً واحداً. إذاً ليس بعد اثنين بل جسد واحد. فالذي جمعه الله لا يفرقه إنسان. قالوا له فلماذا أوصى موسى أن يعطي كتاب طلاق فتطلق. قال لهم إن موسى من أجل قساوة قلوبكم أذن لكم أن تطلقوا نساءكم. ولكن من البدء لم يكن هكذا. وأقول لكم إن من طلق امرأته إلا بسبب الزنا وتزوج بأخرى يزني. والذي يتزوج بمطلقة يزني"(٤).

زواج الأرامل:

والمسيحية لا تقف فقط في وجه تعدد الزوجات وفي وجه الطلاق تأكيداً على مفهوم الزوجة الواحدة ووحدة الجسد، بل إن المسيحية وإن كانت "تجيز

---

(١) متى، ٥: ٣٢.

(٢) البابا شنودة الثالث، شريعة الزوجة الواحدة..، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٣) كريج س. كيينر، لنتزوج ثانية: قضايا الطلاق والزواج، ترجمة بهيج يوسف، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٩٦.

(٤) متى، ١٩: ٣ –٧.

الزواج الثاني بعد الترمل ولكنها لا تستحسنه بل تنصح بعدم قيامه وتضعه في درجة أقل من الزواج الأول"[1] فقد أخذ الكثيرون بمبدأ الزواج الواحد على الإطلاق، سواء في حياة الزوجة أو بعد وفاتها.

وفي قول البابا شنودة فالزواج للمرة الثانية بعد الترمل يعتبر علامة على عدم ضبط النفس و كما جعل "الرسول الزواج أقل من البتولية، كذلك جعل الزواج الثاني أقل من الزواج الأول". فقد سمح للزواج الثاني بعد الترمل لحالات من الضعف[2]. هذا وتأخذ الكنيسة إجراءات حازمة مشددة في شكل عقوبات كنسية تجاه من يتزوج للمرة الثانية بعد وفاة زوجه الأول[3]. فالمتزوج للمرة الثانية يعاقب بأن يبعد عن الكنيسة وعن تناول الأسرار المقدسة فترة من الزمن[4].. فضلاً عن أن الزيجة الثانية لا يكون لها بركة إكليل بل صلاة استغفار، كما لا يحضر القس وليمة الزواج، وأخيراً فإن المتزوج ثانية لا يدخل في شرف الكهنوت في أية درجة من درجاته الثلاث الأساسية: الأسقفية، والقسسية، والشمامسية: مما يؤكد نظرة الكنيسة لمثل هذا الزواج الذي تعتبر علامة على عدم التعفف.

وتقف المسيحية موقفاً أكثر تشدداً بالطبع من الزيجة الثانية بعد الترمل، وذلك في حالات الزيجات الثالثة أو الرابعة بعد الترمل أيضاً وذلك على أساس أن:

"الزيجة الثالثة هي علامة الغواية لمن لم يقدر أن يضبط نفسه. والأكثر من الثالثة هي علامة الزنا الظاهر والنجاسة التي لا تذكر"[5]. كما جاء في كتاب البابا شنودة قول "القديس أغريغوريوس الناطق بالإلهيات في تتابع

---

(١) البابا شنودة الثالث، شريعة الزوجة الواحدة، المرجع السابق، ص ٧٦. وعن رأي المسيحية في الزواج الثاني، انظر: ص ٧٦ – ٨٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٨١ – ٨٣.

(٤) تتراوح هذه الفترة بين عام أو عامين لمن يتزوج للمرة الثانية، وتتدرج إلى خمسة أعوام لمن يتزوج للمرة الثالثة. انظر: المرجع السابق، ص ٨١.

(٥) الدستولية: الباب ١٩، ص ١٣٩، النص في المرجع السابق، ص ٨٤– ٨٥. وقد جاء في كتاب البابا شنودة الثالث السابق ذكره في ص ٨٥ أن القديس باسيليوس يقول في قانونه الحادي عشر عمن تزوجوا لثالث مرة: "لم يأمر المجمع بأن يبقوا خارجاً عن الكنيسة، بل قالوا إنهم مثل إناء وسخ في الكنيسة". أما الذين يتزوجون للمرة الرابعة أو الخامسة، فقد أمر القديس في نفس القانون أن "يطردوا خارجاً مثل الزناة".

الزيجات.. "الأولى هي شريعة، والثانية تسامح، والثالثة تعد.. وكل ما يزيد على ذلك هو شبيه بالخنازير"(١).

الدعوة إلى العفة والاعتدال بين الأزواج:

والمسيحية لا تنادي فقط بالعفة التي تبدو في تشجيع الرهبنة وعدم الزواج كلية، ولكن حتى باختيار البديل التالي وهو الزواج فهناك أيضاً دعوة للعفة والاعتدال والابتعاد عن الشهوة – البعد عن الانغماس في الشهوة – وتحديد فترات للامتناع عن فراش الزوجية بقصد التفرغ للعبادة خاصة طوال صوم الأربعين يوماً المقدسة وأيام التقدم للأسرار المقدسة(٢).

وقد ذهب بعض القديسين إلى المناداة بأن عدم العفة (عدم الاعتدال) حتى في الزواج ذاته هو زنا. "ولهذا فإن بولس الرسول يعلم العفة "الاعتدال" حتى في الزواج ذاته. لأن الذي ليس هو عفيفاً في زواجه هو نوع من الزناة ويكسر قانون الرسول"(٣).

ومن الجدير بالملاحظة أن المسيحية توسعت في مفهوم الزنا ليدخل في نطاقه العديد من الحالات حتى بين الأزواج في حالة عدم الاعتدال، كما يدخل في عداده أيضاً مجرد النظر بشهوة وذلك وفقاً لقول المسيح: "قد سمعتم أنه قيل للقدماء لا تزن. وأما أنا فأقول لكم أن كل من ينظر إلى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها في قلبه"(٤).

الحث على الرهبنة والبتولية:

قامت الديانة المسيحية بالدعوة للزهد والرهبنة وترك ملاذ الحياة وذلك وفقاً لتعاليم المسيح: "لا تحبوا العالم ولا الأشياء التي في العالم"(٥). وفي هذا المجال يقول البابا شنودة الثالث: "لم ترد ديانة في الوجود تحض على البتولية، وتدعو إلى حياة الزهد والعفة مثلما فعلت المسيحية، حتى كان من نتائج ذلك قيام الحركة الرهبانية الواسعة النطاق التي كانت تشمل في القرن

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٨٥.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٨٩ – ٩٠.
(٣) النص في: المرجع السابق، ص ٨٨.
(٤) متى، ٥: ٢٨.
(٥) يوحنا، ٢: ١٥.

الرابع الميلادي عشرات الآلاف من الرهبان في كل من براري مصر وحدها"(١).

والرهبنة تتطلب العزلة والانفراد عن العالم بغرض الابتعاد عن ملاذ الحياة وتخليص النفس. وتبلورت في إطارها أنظمة تتمثل في نظام العزلة بالانعزال في أماكن قريبة من المدن وانتهت إلى الانعزال الكامل في الصحراء والجبال. فضلاً عن تبلور الجماعات الرهبانية التي تضم مجموعة يعيش كل منهم في صومعة منفرداً طوال أيام الأسبوع ويلتقون في نهايته أيام السبت والأحد للصلاة. بالإضافة إلى الشركة الرهبانية المتمثلة في الرهبنة الديرية التي تضم عدداً من الرهبان في شركة واحدة في حياتهم اليومية والصلاة في إطار الدير الذي يضمهم(٢).

"وأما البتولية في المسيحية فقد وطد دعائمها السيد المسيح ذاته، الذي كان بتولاً، وولد من أم بتول، وعمده وبشر به مهيئاً الطريق أمامه نبي بتول هو يوحنا المعمدان(٣)"، وعهد بأمه إلى رسول بتول هو يوحنا الحبيب"(٤).

ومن الواضح مما سبق أن ذكرنا على لسان المسيح دعوته للبتولية لمن يقدر عليها – وهو الذي ضرب المثل عملياً بنفسه – ".. قال له تلاميذه: إن كان هكذا أمر الرجل مع المرأة فلا يوافق أن يتزوج: فقال لهم: ليس الجميع يقبلون هذا الكلام بل الذي أعطي لهم، لأنه يوجد خصيان ولدوا هكذا من بطون أمهاتهم. ويوجد خصيان خصاهم الناس. ويوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السموات. من استطاع يقبل فليقبل"(٥).

وقد ركز آباء الكنيسة من القديسيين على أفضلية البتولية على الزواج(٦) وأن البتولية أو الرهبنة تمثل تسامياً وعفة وكمالاً، وتشبهاً بالملائكة في

---

(١) أنظر: البابا شنودة الثالث، شريعة الزوجة الواحدة..، مرجع سابق، ص ٩١.

(٢) ماهر يونان عبد الله، مرجع سابق، ص ص ٩٩ – ١٠٢.

(٣) سيدنا يحيى بن زكريا عليهما السلام.

(٤) المرجع السابق، ص ٩١.

(٥) متى، ١٩: ٨ – ١٢.

(٦) ففي قول بولس الرسول: "حسن للرجل لأن لا يمس إمرأة" و"أريد أن يكون جميع الناس كما أنا"، أي بتولية" و"أريد أن تكونوا بلاهم، غير المتزوج يهتم فيما للرب كيف يرضي الرب، وأما المتزوج فيهتم فيما للعالم كيف يرضي إمرأته" و"من زوج فحسناً يفعل ومن لا يزوج يفعل أحسن". من رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس. كما يذكر القديس يوحنا ذهبي الفم: "إذا كنتم تريدون الطريق الأسمى والأعظم، فالأفضل ألا يكون لكم علاقة مع أية إمرأة كانت". ولمزيد من المعلومات أنظر: البابا شنودة الثالث، شريعة الزوجة الواحدة، مرجع سابق، ص ٩٣.

السماء، بل إن هناك من ذهب إلى أن "البتولية هي الوضع الطبيعي، والزواج أتى بعد السقوط"، والقول "إني أمدح الزواج، ولكن لكي ينجب لي بتوليين". ويشبه المتزوج بالزرع الذي يعطي ثلاثين والبتول بالذي يعطي مائة. وهناك من يستخدم نفس مثل الزرع فيعطي المائة لإكليل البتولية، والستين للترمل بعد التزوج، والثلاثين للزواج الواحد العفيف.. "ولم يدخل الزواج بعد الترمل في هذه الدرجات الثلاثة التي للعفة"(١) ولكن مع ذلك فإن هؤلاء سمح لهم بالزواج.

فالمسيحية إذن تشجع على البتولية وعدم الزواج كلية لمن يستطيع أن يضبط نفسه ولمن يتخذ من المسيح عيسى مثلاً له حيث إنه لم يتزوج أو كما يشبه المسيحيون بأن المسيح تزوج الكنيسة زواجاً روحياً"(٢).

وخلاصة الأمر أن المسيحية باعتبارها ديناً روحياً بالدرجة الأولى لم تركز على الاعتبارات الدنيوية حيث اعتبرتها تدنياً حتى وإن كانت غريزية وطبيعية.

وعليه، فالبتولية خير من الزواج والزواج مقيد بشريعة الزيجة الواحدة والانضباط متطلب حتى بين الأزواج، والطلاق مرفوض تماماً ويعتبر زنا بل أسوأ منه، وزواج الأرامل بالنسبة للزيجة الثانية متقبل بغضاضة، وللثالثة بمرارة باعتباره إناء قذراً داخل الكنيسة، وأما ما بعدها فتعتبر في حكم الزنا ويطرد الشخص من الكنيسة. وتعدد الزوجات ينظر إليه عامة على أنه تحلل خلقي ومناف للوضع الإلهي.

فمن الطبيعي في ظل هذه الرؤية للأحوال الشخصية أن يشعر الإفريقي بالاغتراب في ظل أحكام الأحوال الشخصية في المسيحية حيث إن تعدد الزوجات يعتبر نمطاً عاماً في المجتمعات الإفريقية تقليدياً وحيث ينظر إليه نظرة إنسانية بلا حساسيات حيث تعيش الزوجات عيشة مشتركة ويتعود الأبناء على تلك الحياة بلا غضاضة وتمثل الزوجة الأولى الآمر والمنظم بالنسبة للأخريات والمبلغ لأوامر الزوج. وقد ذهب التعدد عند زعماء القبائل المقتدرين إلى حد اتخاذ مئات الزوجات.

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٤.

(٢) لمزيد من المعلومات عن هذا التشبيه عن علاقة المسيح بالكنيسة وآراء آباء الكنيسة، انظر: المرجع السابق، ص ٦٠ – ٦٣.

وجدير بالذكر في هذا المجال أن العديد من المجتمعات الإفريقيــة تشــهد اختلال النسبة بين الذكور والإناث اختلالاً كبيراً قد يصل إلى أربعة أضعــاف لصالح الإناث مما يجعل الرؤية التقليدية طبيعية ومنطقية.

فإذا كانت هذه هي النظرة العامة المرعية المتوارثة تقليدياً ، فكيف يمكــن تقبل مفهوم البتولية وأنه خير من الزواج مع رفض تعدد الزوجــات وحتــى عدم الترحيب بزواج الأرامل للمرة الأولى، من الطبيعي أن يصاحب الأخــذ بتلك الأحكام الواردة في المسيحية الشعور بالاغتراب الأمر الذي كــان أحــد أسباب انتشار ظاهرة الكنائس المستقلة بإفريقيا، والتي تشترك فــي الســماح بتعدد الزوجات بالنسبة للمسيحيين من أتباعها في محاولة للجمع بين المسيحية والقيم الاجتماعية المتوارثة أو بعبارة أخرى في محاولة "لأفرقة المســيحية". فضلاً عن أن الكنائس العالمية ــ بما فيها الكاثوليكية ــ بدأت تغض النظــر عن تعدد الزوجات بالنسبة لأتباعها من الإفريقيين الراغبين في المواءمة بيــن اتباع كنيسة عالمية والمحافظة على القيم الاجتماعية التقليدية.(١).

وفي هذا المجال يحضرني ما دار من مناقشة في إحدى حلقات النقاش فــي مؤتمر المرأة بنيروبي عام ١٩٨٥ في موضوع "المسيحية وتعدد الزوجــات" – والذي عقد بإحدى الكنائس، حيث كان الاتجاه العام بين المشــتركات فــي المناقشة – والعديد منهن كن ممثلات للكنائس المختلفة – هو رفــض تعــدد الزوجات من حيث المبدأ ولكن التغــاضي عنــه عمــلاً لمواجهــة بعــض الاعتبارات الطبيعية الموضوعية منعاً لفتح الباب للتحلل الخلقي فــي حالــة الإصرار على المبدأ، وكان التعاطف واضحاً تجاه تساؤل ممثلة ناميبيا حــول الإجابة المقنعة – من وجهة نظر مسيحية – للوضع الذي تشهده البــلاد فــي ظل حرب التحرير الاستنزافية التي من الطبيعي أن ينتج عنها اختــلال فــي نسبة الرجال إلى النساء، وكذلك ما أثير من اختلال طبيعي تعاني منــه دول مثل كينيا حيث تصل نسبة الرجال إلى النساء ١: ٣. ومن الجدير بــالذكر أن البعض أكد على أن الحل هو التسامي عن الأمور الدنيوية – حتى وإن كــانت طبيعية – والاتجاه إلى الأمور الروحية والتشبث بالكنيسة.

(1) "Polygamy and The Church in Africa", Organized by Church Women in Kenya, 12 July, 1985, in Christian Leadership Center.

وبنفس المثل، فإن ما أثير في نفس الحلقة النقاشية من وجود جيش من الأبناء بدون آباء ــ نتيجة التمسك بهذا المبدأ الذي تنادي به المسيحية ــ وهي ظاهرة منتشرة في إفريقيا حتى بين الراهبات أنفسهن بما فيهن أوروبيات، حيث رأى البعض أن الحل يكون في توجيه هؤلاء الأبناء للكنيسة وقيامها برعايتهم، باعتبارهم أبناءها، ولكن الرأي الغالب كان وبمرارة، أن الحل هو في تعدد الزوجات مع التشبث بالمبدأ نظرياً.

رابعا: التعصب الديني والانقسامات الطائفية:

من أهم ما يلاحظ على المسيحية في إفريقيا، هو محاربة الكنائس المسيحية المختلفة لبعضها البعض: أي الانقسام بين الطوائف المسيحية: خاصة بين الكاثوليك الرومان(١) والبروتستانت من جهة، وفيما بين البروتستانت(٢) أنفسهم من جهة أخرى خاصة تلك التي تتهم بعضها البعض بالكفر والهرطقة. ومن الجدير بالذكر أن الكنيسة الكاثوليكية ترى أنها هي الوحيدة التي تمثل الديانة الحقيقية . ويؤكد على هذا من جديد المجمع الفاتيكاني الثاني المسكوني من ١٩٦٢– ١٩٦٥: "ونعتقد أن الديانة الحقيقية الوحيدة تقوم في الكنيسة الكاثوليكية الرسولية التي عهد إليها السيد المسيح بمهمة نشرها بين جميع الأمم عندما قال لرسله.. اذهبوا الآن وتلمذوا كل الأمم معمدين إياهم باسم الأب والإبن والروح القدس"(٣). فضلاً عن الانقسام الظاهر بين الكنائس العالمية من جهة وبين الكنائس المستقلة الإفريقية التي تنظر إليها الأولى – على أحسن الوجوه – على أنها كنائس متمردة، وتمثل "وثنية مسيحية" – على أسوأ الوجوه، فكثيراً ما قامت المشاغبات بين الانتماءات المسيحية للكنائس المختلفة إلى الحد الذي ذهب ببعضها إلى

---

(١) تنقسم الطوائف الكاثوليكية إلى: الأحباش الكاثوليك، والأرمن الكاثوليك، والسريان، وكنيسة الروم الملكين الكاثوليك، وكنيسة الروم الكاثوليك، والكنيسة الكلدانية، والكلدان الكاثوليك، والكنيسة المارونية، والكنيسة اللاتينية. أنظر لمزيد من التفصيل: ماهر يونان عبد الله، مرجع سابق، ص ص ١١٢– ١٤٤.

(٢) وتنقسم الطوائف البروتستنتية إلى: اللوثرية، والمشيخية "الكلفينية"، والزوينجلية، والأسقفية "الأنجليكانية"، والخمسينية، والميثوديست، والعديد من الكنائس الأخرى مثل نهضة القداسة، والإيمان، والمثال المسيحي، وكنيسة الله، وجماعة أبناء الله الملهمين، وجماعة الهوجونوت، والإخوة البلاميث، وكنيسة الأخوة المرحبين، والمنونيت، وخلاص النفوس، وطائفة البيوريتان، والإنفصاليون، والأرمينيين، والكويكرز، والأدفنتست، وشهود يهوه، والمورمون.

أنظر لمزيد من التفصيل: ماهر يونان عبد الله، المرجع السابق، ص ص ١٥٥– ٢٤٩.

(٣) وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني المسكوني، مرجع سابق، ص ٢٧١.

إحراق كنائس الأخريات، خاصة في نيجيريا، الأمر الذي كان يتم أمام سمع وبصر الإفريقيين، مما أفقدهم الثقة بالجميع.

وقد عبر عن هذا أحد الزعماء المنادين بالتحرر والعودة للتقليدية في نيجيريا، لمندلسون بقوله: "إن ما تدعيه المسيحية من معاملة الناس بالحسنى لا معنى له، لأن المسيحية نفسها قد أثبتت عملاً أنها دين مشاغب، فكل ملة تهاجم الأخرى"(١).

وفي هذا المجال يرى البعض بأنه "لو كان هدف الجمعيات التنصيرية دينياً فقط لتعاونت جميعها في جهد مشترك لنشر المسيحية، وتطبيق تلك المبادئ التي جاءوا يدعون الناس إليها وهم أبعد ما يكونون عنها"(٢).

وعدم التسامح الديني أو التعصب الذي ميز سلوك الكثير من المبشرين في إفريقيا كانت له آثاره السيئة على انطباعات الإفريقيين.

وهناك من الفقرات في الكتاب المقدس – الإنجيل – ما استند عليه في تأكيد هذا التعصب الديني، من ذلك ما جاء على لسان السيد المسيح:

"لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً على الأرض. ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً. فإني جئت لأفرق الإنسان ضد أخيه والابنة ضد أمها والكنة ضد حماتها. وأعداء الإنسان أهل بيته. من أحب أباً أو أماً أكثر مني فلا يستحقني. ومن أحب ابناً أو ابنة أكثر مني فلا يستحقني"(٣).

"من ليس معي فهو علي، ومن لا يجمع معي فهو يفرق"(٤).

"وفيما هو يكلم الجموع إذا أمه وأخوته قد وقفوا خارجاً طالبين أن يكلموه. فقال له واحد هو ذا أمك وأخوتك واقفون خارجاً طالبين أن يكلموك. فأجاب وقال للقائل له: من هي أمي ومن هم أخوتي. ثم مد يده نحو تلاميذه وقال ها أمي وأخوتي. لأن من يصنع مشيئة أبي الذي في السموات هو أخي وأختي وأمي"(٥). هذا رغم تأكيد السيد المسيح على المحبة وعلى إكرام الوالدين.

---

(١) النص في مندلسون، مرجع سابق، ص ٣٣.
(٢) د. عمر سالم عمر بايكور، مرجع سابق، ص ١٤٥.
(٣) متى، ١٠: ٣٤ – ٣٧.
(٤) متى، ١٢: ٣٠.
(٥) متى، ١٢: ٤٦ – ٥٠.

هذا وبصفة عامة تميز المبشرون المسيحيون بالتعصب الديني، وهو أمر لم يقتصر في الغالب عليهم بل تعداه لغيرهم من المسيحيين في رفض الاعتقاد في غير الطائفة التي ينتمون إليها داخل المسيحية.

و يعبر أحد الكتاب البريطانيين – فيلدنج Fielding – عن انطباعه هذا بالقول: "عندما أتكلم عن الدين، أعني الدين المسيحي، وليس فقط الدين المسيحي ولكن الدين البروتستنتي وليس فقط الدين البروتستنتي، ولكن دين الكنيسة الإنجيلية"، وهي التي يتبعها. وإذا كان هذا هو أمر المسيحيين مع أنفسهم فما بال الوضع تجاه الإسلام – الدين العالمي السائد في إفريقيا – وهو الذي لا يعترف به المسيحيون أساساً، وما بال النظرة للديانة التقليدية؟.

ومشكلة الانقسام الواضح بين الكنائس الأصلية في إفريقيا – فضلاً عن انتشار الكنائس المستقلة والمنشقة عليها – يجعل المسيحية لا تستطيع أن تقف جبهة واحدة في مواجهة الديانات التقليدية والشيوعية ولا بالنسبة للإسلام، الذي مهما كانت انقساماته الداخلية – السنة والشيعة – و الطرق الصوفية إلا أنها لا تمس جوهر وحدة الإسلام(١).

هذا التعصب الديني الذي ميز سلوك المبشرين عامة – والذي ينقلونه للإفريقيين – يتنافى مع القيم التقليدية الإفريقية، حيث إن الإفريقيين أصلاً لا يعرفون التعصب الديني بل كثيراً ما يقوم الشخص الذي ما يزال يدين بالديانة التقليدية بإدماج بعض نواحي التعاليم الإسلامية أو المسيحية في تعاليم أجداده، كما أن العائلة الواحدة قد يوجد بها منتمون لديانات وعبادات مختلفة بدون وجود مشاكل تذكر. فقد كان من عادة الكثير من القبائل الإفريقية أن يعهدوا لكاهنهم باختيار الدين الملائم للمولود، ويتبعوا هذا الاختيار وإن كان مخالفاً للدين الذي يتبعه أبواه أو أفراد عائلته، وكثيراً ما كان الاختيار في جانب الإسلام خاصة في غرب إفريقيا(٢).

خامساً: الربط بين المسيحية والتفرقة العنصرية:

كثيراً ما يذكر بأن المسيحية هي "دين الرجل الأبيض" وكثيراً ما يربط بين المسيحية والتفرقة العنصرية.

---

(١) انظر: Oosthuizen, op.cit., p. 12.

(٢) انظر: الألوري، الإسلام في نيجيريا..، مرجع سابق، ص ٣٨.

والسؤال الذي يثور في هذا المجال هو ما هي حقيقة مفهوم المساواة في الفكر المسيحي؟ وما هي الأسس التي يستند إليها من يؤكدون على الربط بين المسيحية وعدم المساواة، وعلى وجه الخصوص التفرقة العنصرية؟

فيما يتعلق بمفهوم المساواة فقد أخذت المسيحية كديانة عالمية بالمساواة وإن كان لا يوجد تأكيد على المساواة المطلقة بين البشر باعتبارهم بشراً في المقام الأول. بل إن الإنجيل لا يتضمن أي نص صريح على المساواة(١).

حقيقة أنه قد جاء في رسالة بولس الرسول(٢) – المؤسس الحقيقي للمسيحية والذي حمل شعلتها إلى أوروبا – إلى أهل غلاطية(٣) نص يؤكد على المساواة بقوله: "ليس يهودي ولا يوناني، ليس عبد ولا حر، ليس ذكر وأنثى"..، وهو النص الوحيد في الكتاب المقدس الذي يستشهد به المسيحيون للتدليل على النص الصريح على المساواة التي يعتبرها البعض مساواة عالمية مطلقة بين البشر، كما هو الحال في الرواقية وتأكيدها على المساواة في الأخوة الإنسانية.

ولكن تكملة النص وقراءته كاملة وهو: "لأنكم جميعاً أبناء الله بالإيمان بالمسيح يسوع. لأنكم كلكم الذين اعتمدتم بالمسيح قد لبستم المسيح. ليس يهودي ولا يوناني. ليس عبد ولا حر. ليس ذكر وأنثى لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع. فإن كنتم للمسيح فأنتم إذاً نسل إبراهيم وحسب الموعد ورثة"(٤)، يؤكد أن المساواة أساسها الأخوة المسيحية وليس الأخوة الإنسانية بين البشر كبشر والإنسان كإنسان. بل إن المسيحية – كما دعمها بولس الرسول – أخذت بمفهوم أبناء الحرة وأبناء الجارية: الأول هم نسل السيدة سارة من اليهود ومن بعدهم المسيحيين، والآخرون هم غيرهم من الشعوب

---

(١) لمزيد من المعلومات، انظر: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ١٢٦ – ١٢٩.

(٢) ويعتبره الكثيرون الرسول الثالث عشر، بل أنه يتميز عن الرسل الحواريين بأنه لم يرسل من المسيح و لكنه وفقاً للاعتقاد المسيحي مرسل من الله مباشرة بعد المسيح. وكان يهودياً ويدعي شاول الطرسوسي ولكن دخل المسيحية عام ٣٦م. ويرجع إليه الفضل في حمل الإنجيل إلى أوروبا، وقد أعدم عام ٦٧ في عهد نيرون. لمزيد من المعلومات انظر: ملر، مرجع سابق، ص ٨٦ – ١٦٠.

(٣) أصبحت غلاطية المركز الرئيس للمسيحية.

(٤) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، ٣: ٢٦ – ٢٩.

وعن تحليل هذه الآراء وغيرها، انظر: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ١٢٦ – ١٢٧.

من نسل السيدة هاجر من سيدنا إبراهيم، وهو المفهوم الوارد في التوراة من قبل.

ففي قول بولس الرسول: "لكن ماذا يقول الكتاب. اطرد الجارية وابنها لأنه لا يرث ابن الجارية مع ابن الحرة إذاً أيها الأخوة لسنا أولاد جارية بل أولاد الحرة"(١).

هذا وفي الوقت الذي تأخذ فيه المسيحية بثنائية نظام القيم المعمول به في الغرب، فإن الإسلام يأخذ في المقابل بأحادية نظام القيم.

وقد تقبلت المسيحية العبودية كحقيقة مسلم بها ونظرت إليها شأنها شأن عدم المساواة على أنها شرور دنيوية يجب تحملها تكفيراً عن الخطيئة الأولى، والاسترقاق على أي حال نظر إليه على أنه استرقاق للجسد أما الروح فهي طليقة. فلم تتخذ المسيحية أية خطوة للقضاء على الرق، أو رفع شأن الأرقاء حيث تقبلت مفهوم العبودية، ووردت في مواضع متفرقة في الإنجيل، والرق على أية حال كان مؤسسة معترفاً بها في العالم حتى ألغي رسمياً في أوائل القرن الماضي.

كما لم تدحض المسيحية ما تردد من أساطير يهودية من أن الزنوج هم من نسل كنعان ابن حام وأن سواد البشرة والعبودية لأبناء سام ويرجع إلى لعنة من الله عليه وعلى نسله تلبية لطلب نوح والدهما(٢) – وإن كانت التوراة

---

(١) والنص كاملاً: "قولوا لي أنتم الذين تريدون أن تكونوا تحت الناموس ألستم تسمعون الناموس. فإنه مكتوب أنه كان لإبراهيم ابنان واحد من الجارية والآخر من الحرة. لكن الذي من الجارية ولد حسب الجسد وإما الذي من الحرة فبالموعد، وكل ذلك رمز لأن هاتين هما العهدان أحدهما من جبل سيناء الوالد للعبودية الذي هو هاجر، لأن هاجر جبل سيناء في العربية. ولكنه يقابل أورشليم الحاضرة فإنها مستعبدة مع بنيها. وأما أورشليم العليا التي هي أمنا جميعاً فهي حرة. لأنه مكتوب إفرحي أيتها العاقر التي لم تلد. اهتفي واصرخي أيتها التي لم تتمخض فإن أولاد الموحشة أكثر من التي لها زوج. وأما نحن أيها الأخوة فنظير اسحق أولاد الموعد. ولكن كما كان حينئذ الذي ولد حسب الجسد يضطهد الذي حسب الروح هكذا الآن أيضاً. لكن ماذا يقول الكتاب. اطرد الجارية وابنها لأنه لا يرث ابن الجارية مع ابن الحرة. إذاً أيها الأخوة لسنا أولاد جارية بل أولاد الحرة". انظر: رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، ٤: ٢١ – ٣١.

أما "الكتاب" الذي أشار إليه واستشهد به بولس الرسول فهو التوراة – أو العهد القديم من الكتاب المقدس – حيث جاء فيه: "ورأت سارة ابن هاجر المصرية الذي ولدته لإبراهيم يمزح فقالت لإبراهيم اطرد هذه الجارية وابنها. لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني اسحق". سفر التكوين، ٢١: ١٠.

(٢) الذي يرجع غضبه الشديد على حام ونسله كما جاء في التوراه: "وكان بنو نوح الذين خرجوا من الفلك ساماً وحاماً ويافث. وحام هو أبو كنعان. هؤلاء الثلاثة هم بنو نوح. ومن هؤلاء تشعبت كل الأرض. وأبتدأ نوح يكون فلاحاً وغرس كرماً. وشرب من الخمر فسكر وتعرى داخل خبائه. فأبصر حام أبو كنعان عورة أبيه وأخبر أخويه خارجاً. فأخذ سام ويافث الرداء ووضعاه على أكتافهما ومشيا إلى الوراء وسترا عورة=

وأعمال بولس الرسول لم تذكر سواد البشرة بل صفة العبودية الناتجة عن تلك اللعنة المذكورة.

وخلاصة الأمر لم يرد في الفكر المسيحي النص الصريح، ولا الممارسة الواضحة المؤكدة على المساواة بين الأجناس، كما لم يرد التأكيد على المساواة بين البشر في الألوان. ونظرة على الممارسة نجد أن إيجاد كنائس خاصة بالسود مثلاً أو حتى في الولايات المتحدة الأمريكية معقل الديمقراطية – جعل النظرة تقوي في أن المسيحية مرتبطة بالتفرقة العنصرية.

ومن ثم فقد نفذ مؤيدو التفرقة العنصرية وعدم المساواة للتدليل على آرائهم بأن المسيحية تنادي بعدم المساواة بين الأجناس. وإذا كان بارون دي مونتسكيو يعد رائد الدفاع عن الحقوق المدنية والقضاء على الرق في الغرب، فإنه هو نفسه الذي يرشد التفرقة العنصرية ضد الإفريقيين ذوي البشرة السوداء ويدافع عن استرقاقهم على أساس من المسيحية بقوله الشهير – ذي الجاذبية عند رواد التفرقة العنصرية في إفريقيا والسياسة الاستعمارية بها: "إذا طلب مني أن أدافع عن حقنا المكتسب لاتخاذ الزنوج عبيداً، فإني أقول إن شعوب أوروبا بعد أن أفنت سكان أمريكا الأصليين لم تر بداً من أن تستعبد شعوب إفريقيا لكي تستخدمها في استغلال كل هذه الأقطار الفسيحة.. والشعوب المذكورة ما هي إلا جماعات سوداء البشرة من أخمص القدم إلى قمة الرأس وأنفها أفطس فطساً شنيعاً بحيث يكاد من المستحيل أن ترثى لها، ولا يمكن للمرء أن يتصور أن الله سبحانه وتعالى وهو ذو الحكمة السامية قد

=أبيهما ووجهاهما إلى الوراء. فلم يبصرا عورة أبيهما. فلما استيقظ نوح من خمره علم ما فعل به ابنه الصغير. فقال ملعون كنعان. عبد العبيد يكون لإخوته. وقال مبارك الرب إله سام. وليكن كنعان عبداً لهم. ليفتح الله ليافث فيسكن في مساكن سام. وليكن كنعان عبداً لهم". سفر التكوين، ٩: ١٨-٢٧.

لمزيد من المعلومات عن هذه الإسرائيليات التي وجدت جذورها في التوراة وبلورت صفة العبودية وفقاً لهذه الأسطورة في التلمود، وربطها رجال الدين اليهود باللون، انظر:

R. Sanders, "The Hamitic Hypothesis: Its Origins & Functions in Time Perspectives", The Journal of African History, X, 4, 1969, pp. 521 – 32.

ولمزيد من المعلومات عن هذه الأفكار اليهودية وتحليلها من الناحية الدينية والشعبية في محاولة للدفاع عن اليهود بأن الآراء لا تعني بأبناء كنعان الإفريقيين بالذات، انظر:

Ephraim Isaac, Genesis, Judaism, and the Soul of Ham, in John Ralph Willis, (ed.), Slaves & Slavery in Muslim Africa, Vol. I, Islam and the Ideology of Enslavement, London, N.J.: Franc Cass & Co. Ltd., 1985, pp. 75-91.

أنظر أيضاً المقدمة ص ٧ – ٨.

ولمزيد من المعلومات عن دحض الإسلام والمفكرين الإسلاميين خاصة ابن خلدون لمثل هذه الأساطير العنصرية والتأكيد على التميز على أساس اللون أو غيره، انظر ص ص ٣٥٢-٣٥٤ من هذا المؤلف.

وضع روحاً وعلى الأخص روحاً طيبة في داخل جسم حالك السواد.. إن من المستحيل أن نفترض أن هؤلاء الناس بشر، لأننا إذا افترضنا أنهم بشر فإننا سنبدأ في الاعتقاد بأننا لسنا مسيحيين"(١).

هذا ومن الجدير بالملاحظة أن المبشرين أنفسهم كثيراً ما غضوا الطرف عن ممارسة التفرقة العنصرية من جانب المستوطنين في جنوب إفريقيا خاصة والحكومات المستعمرة عامة، بل إن البعض منهم عمل على الدفاع عن تلك السياسات العنصرية وترديد بعض ما ينم عن اعتقادهم في التفرقة العنصرية واعتناقهم لها، من ذلك مثلاً القول على لسان أحدهم: أين اللون الأسود في النبات والأشجار والبحار؟ هل رأى إنسان ماء أسود أو زهراً أسود؟"(٢).

وقد ذهبت كنيسة الإصلاح الهولندي (البروتستنتية) – والتي يطلق عليها البعض متهكماً "مركز عبادة حزب الأفريقان الوطني"، وهو الحزب الذي تسيطر عليه الأقلية البيضاء من المستوطنين البوير (الأفريقان) ويسيطر على جنوب إفريقيا منذ سنة ١٩٤٨ متخذاً سياسة الأبارتهيت كأساس سياسته في الدولة – إلى إعطاء الشرعية للتفرقة العنصرية وإصباغها بصبغة دينية واعتبارها حقيقة وفقاً للكتاب المقدس" والمناداة بأنه: "لو كان الرب قد أراد المساواة بين الأجناس لقال ذلك في الإنجيل"(٣).

وقد أصبح دكتور هندريش فيروود بعد انتخابه على رأس حكومة الأفريقان عام ١٩٥٨ ــ والذي كان من أكثر المتشددين في تطبيق سياسة التفرقة العنصرية المعروفة بالأبارتهيت وصعدها وتمت في عصره مذبحة شاربفيل الشهيرة في مارس ١٩٦٠ والتي راح ضحيتها ٢٧ من الإفريقيين حيث أطلق بوليس جنوب إفريقيا النار على المتظاهرين الإفريقيين ــ من أهم المتحمسين للكنيسة المذكورة، ومن الطريف أنه بعد نجاته من محاولة لاغتياله أخذ يردد بأن: "نجاته بأعجوبة من القتل.. كان معجزة إلهية لصالح

---

(1)Baron de Montesquieu, De L' Esprit des Lois, Troisième Partie, Livre XV, 5, Œuvres Complètes, Préface de Georges Bedel, Présentation et Notes de Daniel Oster, Paris: Aux Editions du Seuil, 1964, p. 620.

(٢) د. أحمد شلبي، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٣) النص في مندلسون، مرجع سابق، ص ١٦٢.

التفرقة العنصرية"[١]، ولكنه على أي حال ما لبث أن اغتيل بعدها في سبتمبر عام ١٩٦٦ والجدير بالذكر أن اغتياله كان على يد مختل من البيض[٢].

ومما لا شك فيه أن ممارسة التفرقة العنصرية في جنوب إفريقيا مثل عقبة كؤوداً أمام انتشار المسيحية، هذا من جهة، وفتح الباب أمام انتشار ظاهرة الكنائس المستقلة بها من جهة أخرى، حيث يوجد بها نصف عدد الكنائس المستقلة في إفريقيا كلها، والتي من أهم أسباب تبلورها أنها جاءت كصيحة احتجاج ضد التفرقة العنصرية، وهو الأمر الذي فتح أيضاً المجال لنسبة متزايدة من المعتنقين للإسلام الذي هدم أسس التفرقة العنصرية.

ويذكر مندلسون على لسان أحد مشايخ القس – من بانتون – في اجتماع سري في جوهانسبرج: "يزداد الأمر صعوبة يوماً بعد يوم في أن أقنع شعبي بالتزام عقيدتهم المسيحية. إنهم يريدون أن يعرفوا لأية مدة يمكن أن يظلوا مسيحيين، في حين أن المسيحية هي دين حكومة البوير التي تعاملهم كأنهم أدنى إنسانية!"[٣].

كما يؤكد نفس المعنى سكرتير عام مجلس كنائس جنوب إفريقيا بقوله بأن: "مشكلة السود في جنوب إفريقيا هي كيفية طاعة روحانيات الإنجيل، بينما من يقوم بالقهر هم مسيحيون – حيث تسعى الأقلية البيضاء إلى المحافظة على الوضع القائم status quo بأي ثمن: فيحاولون الوقوف أمام التغيير، ولكن الأمر لم يعد في الواقع في يد الأقلية البيضاء بل في يد الأغلبية السوداء – إن الذين يقتلون هم مسيحيون، وما يقومون به يعملونه تمجيداً للمسيحية. وهناك اعتقاد بين الإفريقيين في جنوب إفريقيا بأن الله قد مات أو أنه إله الرجل الأبيض، وقد بدأ المسيحيون السود في جنوب إفريقيا يؤكدون على أن الله يحبني كما يحبهم"[٤].

ومن الجدير بالملاحظة – أن الكثير من رجال الكنيسة من الإفريقيين أنفسهم تأثروا بالمفاهيم التي بثها فيهم رجال الكنيسة من الأوروبيين الذين تتلمذوا على أيديهم، من ذلك أن يصرح البعض من رجال الدين المسيحي الإفريقي

---

(١) المرجع السابق، ص ٣١.

(2)Arthur S. Banks, (ed.,), Political Handbook of the World, 1990, New York: CSA Publications, State Univ. of New York, p. 576.

(٣) مندلسون، مرجع سابق، ص ٣١.

(٤) حديث لتليفزيون لندن شاهدته شخصياً في مساء الأحد ٢٤ يناير ١٩٨٨، برنامج:
Jane Dable, "Every Man", BBCI.

بأنه: "إذا كان الشخص شريراً، فإنه بعد موته سيتجسد كرجل أسود، أما إذا كان صالحاً فإن سيتجسد بعد الموت كرجل أبيض"(١).

وهذا الأمر يبدو واضحاً في المناطق التي تسود فيها التفرقة العنصرية في جنوب القارة حيث يسعى الإفريقيون بما فيهم رجال الدين منهم أن يرشدوا تلك التفرقة ويبرروها(٢).

هذا ومن الاتهامات الموجهة للمبشرين في إفريقيا والتي تمثل عقبة في طريق انتشار المسيحية وتأكيد ربطها بالتفرقة العنصرية أن المبشرين أنفسهم في مواجهة رجال الدين من الإفريقيين يمارسون نوعاً من الاستعلاء والتفرقة العنصرية: "إن المبشرين يتثاقلون حينما يكون الأمر متعلقاً بتدريب أحد الإفريقيين لتولي الرئاسة والسلطة في الكنيسة".

وخلاصة الأمر أنه إذا كانت هذه هي النظرة المسيحية في مواجهة التفرقة العنصرية والمساواة في إفريقيا ــ والإفريقيون شديدو الحساسية من مثل هذه السلوكيات ــ فلا غرو إذن أن يجدوا في ذلك عنصر طرد أساسي من الأورو ــ مسيحية وأن يعمل الزعماء الدينيون الإفريقيون على استخدام الرموز التي تؤكد ليس فقط على المساواة مع البيض بل التميز بالنسبة للسود خاصة في الحياة الآخرة. فالبعض ينادي بأنه مسيح أسود، والبعض يطلق على نفسه ابن الله، والبعض الثالث اتخذ في تلك الكنائس الصلاة "لرب إفريقيا The God of Africa"، والبعض الرابع يؤكد على أن السود وحدهم

---

(١) انظر: Idodu, op. cit., p. 80.

وهذا المؤلف يعلق على هذا بما سبق ورآه عند زيارته ومحاضراته في سالسبوري في روديسيا سنة ١٩٦٣ – قبل أن تستقل وتصبح زيمبابوي.

(٢) ومما استرعى انتباهي عن بعض الأساطير في جنوبي القارة في محاولة لترشيد التفرقة العنصرية التي يعانون منها: وذلك بترديدهم أن الخالق الأعظم عندما خلق الإنسان، أخذ قطعة من طين وشكلها في يوم عاصف على شكل إنسان وكانت النتيجة إنساناً أسوداً قبيحاً فلم يعجبه فتركه جانباً. وأخذ قطعة أخرى جرى معها ما جري مع الأول ولكن نتج عنها إنسان أسود أيضاً ولكنه طويل ولامع. وهذا الإنسان الآخر بعد وصوله الأرض تشقق جلده وظهر له جلد جديد أبيض ولامع. وكان هذا الإنسان الثاني مليئاً بالقوة والجمال. ومن ثم أعجب الخالق بما صنع وأطلقه وأعطاه السلطة ليسود على الإنسان الأول الأسود. ومن ثم أصبح هناك شعوب بيضاء وأخرى سوداء. كما يتردد في إفريقيا عامة القول للأطفال لتخويفهم: "أصمت، وإلا سيأخذك الرجل الأبيض". مثل هذه القصص والأساطير والأفكار تعتبر مرفوضة كلية في رأي الإسلام الذي دعا إلى المساواة بصورة مطلقة والبعد عن التفرقة العنصرية وعدم التمييز بسبب الفروق الظاهرة حيث إن الأقرب إلى الله هو الأتقى وليس الأجمل أو الأبيض. عن هذه الأساطير، انظر:

Ottenberg, Simon & Phoebe, Cultures and Societies of Africa, New York: Random House, 1961, p. 542-3.

سيدخلون الجنة وسيمنع البيض من دخولها. حيث سيكون هناك "حاجز عنصري معكوس" لما يعانون منه في الحياة الدنيا بحيث يمنع البيض من الدخول من بوابة الجنة. ومن التراتيل الإفريقية في بعض كنائس جنوب إفريقيا أن "المملكة لنا أما البيض فلن تكون لهم أبداً"(١). فضلاً عما سبق ذكره من أن أبطال الخلاص جميعاً يرمز لهم بأنهم سود بينما الشيطان أبيض.

ومن الطبيعي أن يظهر انجذاب الإفريقيين للإسلام الذي هدم أسس التفرقة العنصرية بأحادية نظام قيمه، وبأسس المساواة العالمية المطلقة فيه والممارسة التي رفعت شأن السود، الأمر الذي جعل الكثيرين يطلقون عليه: "دين الرجل الأسود".

سادساً: التغريب وتطلب ترك العادات والقيم التقليدية:

حرصت الإرساليات التبشيرية على نقل الحضارة الأوروبية الغربية لإفريقيا من جهة، كما حرصت على ترك الإفريقيين المسيحيين للكثير من العادات والقيم التقليدية الموروثة من جهة أخرى. مما جعل صفة الأجنبية والتغريب ترتبط في الأذهان بالمسيحية في إفريقيا، الأمر الذي ترتب عليه استخدام تعبير "الأورو – مسيحية Euro-Christianity" في هذا المجال. والنظر إلى الإفريقي المسيحي على أنه "أورو ـــ مسيحي Euro-Christian" أو مسيحي أوروبي(٢).

فالعمل التبشيري لم يقتصر على نشر الديانة المسيحية والدعوة للإنجيل، ولكن تضمن أيضاً التعليم والحرف والفنون والرعاية الطبية، كما أن زراعة الثقافة الأوروبية أصبحت بعداً أساسياً من الأهداف التبشيرية.

ويلاحظ أن "المحطات التبشيرية نمت حول تلك المدارس والعيادات الطبية التي أنشأتها الإرساليات.. ولم تعكس إلا القليل جداً من الحياة الإفريقية في القرى المحيطة. فالإفريقيون المسيحيون المقيمون في الإرسالية كانوا في الواقع تقريباً يعيشون في أرض أجنبية ويتلقون ثقافة أجنبية وديناً أجنبياً. وقد أعطيت أسماء أجنبية للإفريقيين في تلك المحطات الإرسالية. وكانت الشكوى من الأجنبية والتغريب في الاتجاه والعبادة وفي الحياة وطريقة المعيشة. حيث

---

(١) أنظر: Hodgkin, pp. 97- 98, 104, 111.

(٢) انظر على سبيل المثال: Nyang, op. cit. p. 69.

ترددت في إفريقيا على اتساعها شكوى من الارتباط بأنماط ومؤسسات غير إفريقية مثلت المسيحية كعقيدة أجنبية"(١).

وفي الواقع فإن المسيحية في الأساس قد طوعت نفسها للحياة الاجتماعية والشخصية للشعوب الأوروبية إلى الحد الذي أصبحت فيه مرادفة لهذه الحيلة بكافة أشكالها، أي ذات صبغة أوروبية. فقد حدث توليف بين المسيحية والثقافة في الغرب أدى واقعياً إلى عرقلة انتشار المسيحية خارج نطاق من يتبعون الحضارة الأوروبية.

وفي هذا المجال يؤكد بعض الباحثين المهتمين بدراسة المسيحية في إفريقيا أنه: "من الناحية الاجتماعية يجب أن تتعرف الكنيسة على المظاهر الأساسية للنماذج الثقافية الإفريقية وأن تتمسك بها وإلا فإنها ستظل أجنبية بدون جذور". فكيف يمكن للكنيسة أن تنتمي للمجتمع الإفريقي إذا كانت تعطي بوضوح الانطباع على أنها جزء من طريقة الحياة الغربية"(٢).

وفي مقولة أخرى: "إن هدفنا الأصلي لا يجب أن يكون توصيل أوروبا أو بريطانيا العظمى أو أمريكا لإفريقيا ولكن توصيل المسيح لها". "فالظروف والأساليب التي نجحت في الغرب لا يمكن تطبيقها تلقائياً على إفريقيا. فإذا حملت المسيحية وصمة أنها مجرد فقرة أو مادة أخرى مستوردة من الغرب ستبقى عقيمة في الاتصال ومن ثم تصبح عقيمة في مهمتها"(٣).

وحيث إن الكنيسة في إفريقيا تعتبر أجنبية أساساً، فإنها بالتالي ترفض بشدة من جانب الإفريقيين الذين يسعون لإبراز الشخصية الإفريقية والتخلص من آثار الاستعمار التقليدي.

ومن الجدير بالملاحظة أن أسلوب التنصير القائم على "تحويل روح واحدة" أي إدخال كل فرد على حدة للمسيحية – حيث الأساس تغيير القلب – اتبع في إفريقيا كما هو متبع في المسيحية عامة، ولكنه و إن تمشى مع الفردية الغربية إلا أنه أغفل طبيعة الانتماء الجماعي في إفريقيا، وأعطي الانطباع بأن على الأفراد أن يتركوا قبائلهم لينتموا "للقبيلة المسيحية".

---

(١) انظر النص في: Oosthuizen, op. cit., p. 3.

لمزيد من المعلومات انظر: John & Rena Karefa – Smart, The Halting Kingdom, New York: Friendship Press, 1963, p. 3.

(٢) انظر: Oosthuizen, op. cit., p. 4.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣٢.

"فالشباب يقولون الآن، مرة ثانية إننا نعبد إله الرجل الأبيض، فهم مغربون بواسطة اضطرابات اجتماعية وسياسية، وهم يشعرون أن المسيحية لا تنتمي لهم. فالحقيقة هي أنهم لم تكن لهم مطلقاً رابطة فعلية بالمسيحية نفسها"(١).

وغني عن الذكر أن أسلوب التنصير الفردي هذا يجعل من الصعب دخول الإفريقيين للمسيحية كجماعات وإن لم يحل دون دخولهم كأفراد، على خلاف المشاهد بالنسبة للعائلات بل وللقبائل التي تدخل في الإسلام كجماعات تلهج بترديد الشهادة. كما يلاحظ أيضاً أن العشيرة عادة ما تمارس ضغطها خاصة وأن التعميد في العادة ما يتطلب إذناً كتابياً منها(٢)، وبالتالي فإن الانتماء التقليدي يجب أخذه في الحسبان.

وكما يقول تايلور في معرض الانفصام الذي يجد الإفريقي نفسه فيه: "من الواضح أن المبشرين يبشرون من إطار ثقافة المسيحية البروتستنتية الإنجيلية أو الكاثوليكية الرومانية في القرن التاسع عشر، بينما استمع الباجندا – وهم أهم شعوب أوغندا – (من إطار خلفيتهم) ومن وجهة نظر ثقافة العالم الإفريقي التقليدي.. وهذا هو شأن الإفريقيين من المسيحية وتفهمها.. ومن الواضح أن وجهات نظر الإفريقي وتجربته عن الحقيقة تختلف من عديد من النواحي عن تلك التي للغربيين"(٣). وما ينطبق على الباجاندا ينطبق على غيرهم من الإفريقيين.

وتبدو تلك الصعوبة من خضوع الكنيسة لرجال الدين الأوروبيين البيض الغرباء عن الثقافة الإفريقية وغير القادرين على الإحساس بالإفريقيين(٤). والذين يؤكدون – سواء كانوا كاثوليك أو بروتستانت أن المسيحية تنتمي لهم مما يصبغها بصبغة أوروبية(٥). وهذا ما حدا إلى استخدام الأفرو – أمريكيين في التبشير بدلاً من المبشرين الأوروبيين، وإن كانوا هم أيضاً لم يحققوا الهدف المنشود.

ومن الملاحظ أن بعض النظم الاستعمارية – فرنسا والبرتغال – قد لجأت لاتباع سياسة الاستيعاب Assimilation، التي جعلت الإفريقيين يفكرون

---

(١) المرجع السابق، ص ٤.

(2) Lewis, op.cit., p.p.

(3)C.F.J.V. Taylor, The Growth of the church in Buganda, London: S.M.C. Press, 1959, p. 253, Oosthuizen, op. cit., p. 7.

(٤) انظر: Hebga, op. cit., p. 9.

(٥) المرجع السابق، ص ٧.

كأوروبيين لا كإفريقيين بكل ما يتضمنه الأمر من معان أدت إلى تغريب الشخص الإفريقي – الأوروبي، ومعاناة الثقافة الإفريقية والقيم المتوارثة. وإذا كانت فرنسا قد أخذت سياسة الاستيعاب بجدية وركزت على الاستيعاب الثقافي والحضاري، فإن البرتغال أكدت على الاستيعاب الثقافي والديني، حيث جعلت نشاطها مركزاً على نشر الدين المسيحي الكاثوليكي مع استخدام الاستيعاب كصمام أمان رفعته كشعار بالدرجة الأولى.

ومن هنا يؤكد البعض أنه في كثير من الحالات ينبغي على الإفريقي المسيحي أن يعيد اكتشاف نفسه: فهو كمسيحي لم يكف عن أن يصبح إفريقياً، وتقبله المسيحية لا يستوجب بالضرورة جعله أجنبياً عن أهله، ومن ثم تثور مشكلة – أساسية تتمثل في تكريس أزمة الهوية. حيث الاستيعاب Assimilation لم يخرج في حقيقته عن عملية إفناء Annihilation حضاري.

وفي الوقت الذي حرصت فيه الإرساليات التبشيرية، كما حرصت فيه النظم الاستعمارية المختلفة، على نقل الحضارة الأوروبية لإفريقيا، فقد طلبوا من الإفريقيين ترك العديد من القيم المتوارثة التي لا تتمشى في رأي المبشرين والمستعمرين مع نظام القيم الأوروبي والمسيحية.

فالحضارة الأوروبية اعتبرت إحلالية محل الحضارة الإفريقية التي حرصت الإرساليات على تدميرها كمتطلب سابق للدخول في المسيحية. وكما يعبر البعض فإن ما قامت به الإرساليات هو في حقيقته عملية إفناء وليس عملية استيعاب(١). وأن على الإفريقي وخاصة الإفريقي المسيحي التعامل مع هذه المشكلة.

فالمبشرون طلبوا من الإفريقيين الذين يتبعونهم في المسيحية ترك العادات التي تربوا عليها، ونبذ قيمهم التقليدية، من ذلك هجر الرقص الذي يعتبر جزءاً أساسياً من حياة الإفريقي والتعبير عن كثير من مشاعره الداخلية(٢).

---

(١) انظر: Hasting's, African Christianity, op. cit., p. 42 & Nyang, op. cit., pp. 2-7.

(٢) يروي جاك مندلسون كيف شاهد في إفريقيا العديد من الحالات المتكررة على مر الأيام عن أشخاص كانت ارتباطاتهم بالمسيحية تمنعهم من الرقص، ولكنهم يقذفون هذه القيود فيهتف لهم الآخرون يحيون فيه "التحرر" والعودة إلى الإفريقية. ويذكر المؤلف أن هذه "كانت مأساة رمزية ذات معنى في حياة إفريقيا الدينية".

انظر: مندلسون، مرجع سابق، ص ٢٧ – ٢٨.

وقد حرم الرقص وحقر على أساس أنه مظهر للوثنية، وقد يكون السبب في تلك النظرة هو أن البعض يقول إن: "الديانة التقليدية في إفريقيا تقوم على الرقص أكثر مما تقوم على التفكير". وهذه بالطبع نظرة سطحية تأخذ بظواهر الأمور دون التعمق في حقيقة المعتقدات الإفريقية التي لها جوهر ومضمون كما سبق تحليله. وكذلك فرض المسيحية الالتزام بالزواج بواحدة فقط والنظر إلى تعدد الزوجات على أنه تحلل خلقي[١]، بينما المجتمعات الإفريقية بصفة عامة قائمة على تعدد الزوجات.

وهذا الأمر الذي يستهجنه المبشرون يعتبره الإفريقيون مظهراً طبيعياً في المجتمعات الإفريقية – التي يختل فيها التوازن العددي لصالح النساء وينظرون له نظرة إنسانية بل ينظرون للمبشرين على أنهم غير واقعيين في ذلك المجال. حيث لا يتفهمون المضمون الثقافي والمجتمعي لتعدد الزوجات. فلا يوجد في المجتمعات الإفريقية عامة مكان للمرأة غير المتزوجة. وطالما كانت هناك قدرة على إعالة المرأة ومدها بالنذر اللازم من الطعام و الكساء و المأوى فإنه من الطبيعي والمنطقي في المفهوم الإفريقي أن يتزوج الشخص القادر على ذلك. فهناك اعتبارات إنسانية تتدخل في موضوع تعدد الزوجات. والإفريقيون لا يجدون حساسية في ذلك حتى أن الزوجة نفسها هي التي تسعى لتزويج زوجها من أقرب صديقاتها، وهي التي تتولى الدعوة للزفاف والاحتفال بالمناسبة، وتعيش الزوجات عيشة أسرية عادية باعتبارها النمط الطبيعي للحياة بحيث تكون الزوجة الأولى هي الأساس وهي المبلغة لكلمة الزوج لبقية الزوجات وأفراد الأسرة، فبالتالي عندما يطلب المبشرون قطع الصلة بتعدد الزوجات – بما له من معان إنسانية في إفريقيا – يعتبر طلبهم غير متقبل وغير طبيعي أو منطقي بالمفهوم الإفريقي، كما يفتح المجال للتحلل الخلقي في حالة عدم استطاعة استيعاب عدد من النساء بدون زواج.

بينما ما سبق ذكره مما فرضه الإسلام من تنظيم العلاقة الأسرية من حيث السماح بتعدد الزوجات، إذا لزم الأمر ـ وتحديده من الناحية العددية وتنظيم القيود التي فرضت على الطلاق وغيرها تعتبر خطوة تقدمية ومنطقية في إطار النظرة الإفريقية في هذا المجال.

---

(١) عن تحليل الأحوال الشخصية في المسيحية وموقفها من تعدد الزوجات ومدى مخالفة تلك الآراء للتقاليد الإفريقية، انظر ص ص ١٧٠- ١٨٠ من هذا المؤلف.

ومن الملاحظ عامة أن المبشرين بدأوا يغضون الطرف عن تعدد الزوجات حتى في إطار الكنائس العالمية في إفريقيا – بما في ذلك الكنيسة الكاثوليكية – وذلك في محاولة لجذب الإفريقيين للمسيحية وتطويعها للقيم التقليدية. وفي بدء الأمر كان التشدد تجاه تعدد الزوجات بالنسبة لمن يدخل المسيحية حيث كان الاقتصار على زوجة واحدة. ثم بدأ التجاوز عن هذا الشرط لمن كان لديه أكثر من زوجة قبل الدخول في المسيحية ثم أمتد بالتغاضي عن التعدد حتى بعد الدخول إليها في محاولة لكسب الأعداد. وإن كان قداسة البابا شنودة الثالث يرفض تماماً هذا الاتجاه مؤكداً على شريعة الزوجة الواحدة[(١)].

ولعل من أهم عوامل إخفاق المسيحية، أو عدم تحقيقها ما كان يرجي لها من نجاح في إفريقيا، هو فشلها في تفهم التقاليد الروحية الإفريقية، أي عدم تفهم المبشرين أنفسهم عامة للتقاليد الإفريقية وللدين التقليدي، حيث الدخول في المسيحية يعني قطع الصلة بالعديد من القيم والعادات المتوارثة.

وعلى هذا يعبر البعض على: "أن عدم قدرة الغرب على تفهم الأفكار الإفريقية وعمق جذورها الروحية كان مدعاة للحزن في إفريقيا". ووفقاً لتعبير أحد الإفريقيين كما نقله مندلسون: إن الرجل الأبيض ساذج. حقيقة أنهم تعلموا أن يخترعوا أنواعاً شتى من العجائب، ومع هذا ليس لديهم الذكاء الكافي، إنهم لا يفهمون شيئاً عن الآلهة"[(٢)].

فمن الجدير بالملاحظة أن الكثير من المبشرين الغربيين بصفة عامة يستهجنون اعتقاد وإيمان الإفريقيين بالأرواح وعالم الغيب – وهو جزء أساسي من المعتقدات التقليدية الإفريقية والتي استمرت حتى بعد دخول الكثير من الإفريقيين للديانات السماوية – ويؤكدون على ضرورة ترك ما يطلقون عليه "الأفكار والمعتقدات غير الرشيدة". بل إن المبشرين يضعون الدخول في المسيحية في كفة وترك الاعتقاد بعالم الأرواح والإيمان بالغيب والعالم غير المرئي الذي يعتقد فيه قبل الانضمام للمسيحية في كفة أخرى. فهم يعتبرونها أحد مظاهر الوثنية من جهة، ويخشون مما سبق أن تم في

---

(١) مقابلة مع قداسة البابا شنودة في نوفمبر ٢٠٠٠.

(٢) مندلسون، مرجع سابق، ص ٤٧.

أوروبا في العصور الوسطى المظلمة عندما ساد الاعتقاد بـــها، مــن جهــة أخرى.

ويرى البعض أن المبشرين يجب أن يفهموا العالم الإفريقي كمـــا يفهمــه الإفريقيون، وأن يكيفوا أنفسهم مع هذا الواقع ويغيروا وجهة نظرهـــم فيمــا يطلقون عليه "بالظاهرة غير الرشيدة"(١)، ظاهرة الروح. وفي هـــذا المجــال يوضح سبنسر ترمنجهام صعوبات الكنيسة في إفريقيا خاصة البروتســتنتية، التي تأخذ موقفاً أكثر تشدداً في هذه النقطة بالذات: "المســيحية البروتســتنتية حملت معها معارضة أساسية للتعبير الديني الإفريقي. فنفورها من العاطفـــة، وطلاقها للفن، وخلوها من تفهم حقيقي للطقوس التي عـــن طريقــها يتفــهم الإفريقي الحقائق الدينية، يضع العقبات أمام الإفريقـــي وقدراتــه"(٢)، فإقنــاع الإفريقي بضرورة التخلي عن الإيمان بالعالم غير المرئـــي وعــالم الغيــب والأرواح خاصة أرواح الأجداد وغيرها، "ومحاولة تغيير هذه الأفكار أشــبه بمحاولة إقناع الإفريقي بأن الليل لا يعقبه نهار"(٣).

وعليه فإن الإفريقيين وعلى وجه الخصوص النخبة الجديدة من الزعمـــاء والشباب – أي العناصر التي تحركت اجتماعياً واكتسبت وعيـــاً – يشـــعرون بالمرارة من استهزاء المبشرين وسخريتهم من التقاليد والعـــادات الإفريقيـــة. وكما يعبر دكتور بن نزاريب(٤) من نيجيريا: "إننا مرزؤون بالمسيحية. إنـــها ليست فقط التقارير الكاذبة عن الصور العارية لنسائنا، ولكنها أيضاً الطريقـــة التي اتبعت معنا لكي يشعر معظمنا بالخجل من العادات القديمة"(٥).

فتفسير المبشرين للعادات التقليدية ومحاولات إحياء التراث وبعض القيـــم غير المعترف بها في المسيحية أسهم في عدم الثقة بالمبشرين: حيث الاتجـــاه حالياً في إفريقيا نحو التأكيد على الإفريقية وإحياء الروحانيات وإعادة بعـــث القيم التقليدية القديمة.

---

(1)William D. Reyburn, the Spiritual, the Material & the Western Reaction in Africa, in Practical Anthropology. Vol. 6, No. 2, March – April, 1959, p.82.

(٢) انظر النص في: Oosthuizen, op. cit., p. 8.

(٣) انظر: O'Sullivan, op. cit., p. 17.

(٤) وقد حصل على الدكتوراه من جامعة كورنيل بالولايات المتحدة الأمريكية، ثم كرس نفسه للنشاط فـــي خدمة البيئة في قريته (أوو أوماما).

(٥) نص ما ذكره لمندلسون، انظر: مرجع سابق، ص ٢٤.

وباختصار فقد عمل المبشرون – من وجهة نظر الكثير من الإفريقيين – على تدمير الحضارة الإفريقية وقطع صلة الإفريقيين بالعادات والقيم التقليدية مع إعادة تشكيلهم وفقاً لما ارتأوه. وبصرف النظر بل على وجه الدقة على حساب التراث التقليدي، وبالتالي أستعر الشعور بالرغبة في المقاومة لدى الإفريقيين .. وتحركوا خطوات في هذا الاتجاه بقصد العودة إلى كل ما هو تقليدي حضارة وثقافة: فالأصالة أصبحت هي الصيحة الإفريقية خاصة بعد الاستقلال: وفي هذا المجال نظر الكثيرون للإسلام على أنه جزء من الأصالة الإفريقية التي سعت النظم الاستعمارية والإرساليات التبشيرية إلى طمسها[١]. وأنه من وجهة نظر الشعوب الإفريقية قد تم استيعابه تماماً وأصبح أحد سمات الشخصية الإفريقية"[٢]. فالدخول في الإسلام لا يتطلب بالضرورة الانتماء إلى الحضارة العربية.

سابعاً: النشاط التبشيري المسيحي:

هناك عدة أبعاد للنشاط التبشيري المسيحي – على الرغم مما ينفق عليه بسخاء – أسهمت في الإساءة لصورته ومن ثم انعكست على مدى انتشار المسيحية.

أ) مشكلة الاتصال بين المبشرين والإفريقيين:

إن أهم مشكلة تواجه الكنيسة في إفريقيا تقع في مجال الاتصال، ومن هنا كانت صعوبة توصيل الرسالة المسيحية. فالمسيحية جاءت على يد المبشرين الأوروبيين وما زالت لهم اليد الطولي في هذا المجال على الرغم من انتشار الكنائس المستقلة، فهناك في الواقع حائل حضاري ونفسي يفصل بين المبشرين وبين المخاطبين من الإفريقيين. وعادة ما يردد المهتمون بالشئون الإفريقية بأن الإفريقي لا يفهمه بحق سوى إفريقي مثله. فعلى الرغم من أن الاتصال في الإرسالية أخذ كحقيقة مسلم بها، إلا أن المسيحية في الواقع

---

(١) الألوري، الإسلام في نيجيريا..، مرجع سابق، ص ص ١٤٨– ١٥٠.
ولمزيد من التفصيل عن أبعاد هذا الرأي وتحليله والأمثلة المتعددة المدعمة له، انظر: د. جمال عبد الهادي محمد مسعود، د. وفاء محمد رفعت جمعة، أخطاء يجب أن تصحح في التاريخ: إفريقيا التي يراد لها أن تموت جوعاً، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ– ١٩٨٦م، انظر خاصة: ص ١٧٣ – ١٨٦.

(2) Lansime Kaba, "Islam's Advance in Tropical Africa", Africa Report, March-April, 1976, p. 41.

عانت من تخلف (رد فعل عكسي) في توصيل الرسالة المسيحية ليس فقط لمن يعيشون بعيداً عن المناطق الحضرية ولكن أيضاً لمن يعيشون في المدن حيث التحريك الاجتماعي وعوامل التغيير الثوري في كثير من الحالات.

فمن الواضح حتى للدارسين المهتمين بالمسيحية وانتشارها أنه لم يتمكن زرع المسيحية بعمق في إفريقيا. حيث إن الأساليب التي استخدمت وصلحت في الغرب لا تصلح بالضرورة في إفريقيا. ويردد تيلور قوله بأنه: "تاريخياً واجتماعياً، فإن توصيل رسالة الإنجيل أمر متعلق بالاتصال الثقافي، فالمعتنق يستمع كلمة الرب من خلال ساحة عالمه، كما يراه ويعرفه"[١].

ب) عدم الثقة في جدية التبشير والقائمين عليه:

من الملاحظ أن المبشرين في سعيهم لجمع الأموال – من دولهم الأصلية خاصة والدول الغربية عامة – اللازمة للعمل التبشيري في إفريقيا أساءوا – دون قصد في أغلب الظن – إلى صورة المجتمعات الإفريقية، وذلك بإبراز بعض أوجه الحياة والنواحي غير المشرقة في تلك المجتمعات (كالفقر والمرض والتخلف الاجتماعي وغيرها) والمبالغة في إظهارها جذباً للعطف والأموال[٢]. أي بمعنى آخر عمل المبشرون على إظهار صورة سيئة عن إفريقيا والإفريقيين في أوروبا وأمريكا حتى يستمروا في عملهم التبشيري والحصول على الأموال اللازمة لذلك. ولكن من ناحية أخرى يسيء هذا الأمر لشعور الإفريقيين خاصة الدارسين والعاملين في الدول الأوروبية والأمريكية والمحتكين بالمجتمعات الغربية عامة.

وفي مسابقة أجريت بين الدارسين من الدول الإفريقية المختلفة في الولايات المتحدة الأمريكية عن رأيهم في "التبشير المسيحي في إفريقيا[٣]، بما يعكس وجهات نظر الطليعة الجديدة في هذا المجال، جاءت معظم الآراء

---

(1)Taylor, op. cit., p. 253.

(٢) عادة ما توضح الكتابات في هذا المجال أن أسلوب المبشرين هذا يتم في إطار نظرتهم المتدنية للإفريقيين على أنهم غير متحضرين وأنه يقع على الأفراد المتفوقين حضارياً وهم الأوروبيون المسيحيون عبء الأخذ بيدهم في إطار مفهومهم عن "عبء الرجل الأبيض".

لمزيد من المعلومات انظر: Jacobs, op.cit., pp. 6 - 7.

انظر أيضاً عن أسلوب المبشرين المذكور: Victo C. Ferkiss, Africa's Search for Identity, New York: Braziller, 1966, p. 297.

ومن المراجع العربية انظر: د. حورية توفيق مجاهد، الاستعمار كظاهرة عالمية، مرجع سابق، ص ص ٦٣- ٦٤.

(٣) لمزيد من المعلومات وخاصة عن هذه المسابقة، انظر: ملدلسون: مرجع سابق، ص١٩٩.

سلبية، من ذلك القول: "إن المبشرين حسني الطوية الذين يذهبون إلى إفريقيا يؤكدون حقيقة أن الإفريقيين فقراء، وبالتالي فهم يحاولون جمع المال من وطنهم لمساعدة إفريقيا.. وقد يكون من الأفضل جداً لو أنهم أكدوا الواقع بحق بأن الإفريقيين فقراء لأن الاستغلال والسيطرة حرمتهم من مواردهم الطبيعية وثروة قارتهم".

أو في قول آخر يوصف المبشرون بأنهم: "وكلاء لسوء التمثيل الخارجي".. "وأنهم كانوا ذئاباً في جلود نعاج". كما عبر رأي آخر بالقول "إن المبشرين مذنبون بأكبر خداع حماسي لجذب الناس للعمل الإرسالي".. "إنه من المؤلم أن بعض المبشرين يعودون إلى بلادهم ويقصون قصصاً مرعبة بغرض جمع التبرعات لإطالة عملهم في إفريقيا. وبالرغم من أنهم يحصلون عادة على استجابة الشعب مالياً، فإن الانعكاسات التي تنتج عن مثل هذا القصص تشوه صورة الإفريقيين بين شعوب البلاد الأجنبية. وبالتالي تثبط عزيمة بعض المنظمات الأخرى بصورة غير مباشرة عن الذهاب إلى الخارج. و يكون الوضع أكثر تقديراً لو أن مثل هؤلاء المبشرين كانوا أكثر كياسة في اختلاق قصصهم".

وعلى أي حال فإنه على الرغم مما قد يقال عن النوايا الحسنة للمبشرين والدوافع الإنسانية إلا أن ذلك السلوك المذكور سابقاً من جانبهم أسهم في تشويه صورة إفريقيا في الخارج واستثار الإفريقيين المحتكين بالخارج ضد المبشرين وضد الإرساليات المسيحية في إفريقيا عامة.

ومن ناحية أخرى فمن أهم ما أسهم في ابتعاد الإفريقيين عن التبشير هو النظرة إلى أنه قاصر في نشاطه، فلم يستطع أن يحل المشكلات الروحية للشعوب الإفريقية، كما لم يواكب التطورات السريعة والثورية. التي تطرأ على تلك الشعوب: أي أن قصوره – لاقتصاره على بعض أوجه النشاط – يكرس تخلفه عن مسايرة التطورات السريعة للمجتمعات الإفريقية. ويعبر عن هذا بوضوح أحد كبار موظفي حكومة غانا، وفقاً لما ذكره مندلسون: "بعد تفكير عميق قررت ألا تكون لي صلة بأية كنيسة، فالكنائس لا تكاد تساعد في مشكلات غانا الروحية، وكل ما يلوح أنه يهمها جمع المساعدات المالية وحضور قداس الآحاد. إن اتجاههم يظهر أنه إذا اهتمت بهذه الأشياء فالرب يرضى. إن شبابنا يريدون شيئاً لا يحصلون عليه، ولا أستطيع أن أرغمهم

على الذهاب إلى الكنيسة ليستمعوا إلى مبادئ لا يؤمن بها المبشرون أنفسهم إيماناً راسخاً"(١).

كما يوضح أحد الكتاب الإفريقيين المهتمين بدراسة الأديان في إفريقيا – وهو أوسويزن – ذلك القصور بقوله: "إن الندوات الدينية في إفريقيا خاصة تلك التي في أقاصي المناطق الريفية تعطي الانطباع على أنها بقايا لأديرة القرون الوسطى، حيث تعيش بعيداً عن المشاكل والموضوعات الحقيقية في الحياة، ومعظم تلك الندوات الدينية يقوم بالتدريس بها مدرسون دينيون غير إفريقيين بعضهم يبدو وكأنهم غير مهتمين بالمرة بدراسة الوضع الإفريقي"(٢).

على الرغم من أن الكنيسة هي التي بدأت التغيير الاجتماعي في إفريقيا – عن طريق التعليم الذي يعد أهم عامل ثوري في التحريك الاجتماعي – إلا إنها لم تستوعبه(٣): فقد تعلم الكثير من الشباب المتحركين اجتماعياً والعاملين في المصانع والمدن عامة أن يجدوا طريقهم بدون الكنيسة التي فشلت في أن تبني جماعة جديدة في المدن وأن تواجه انهيار النظم الاجتماعية المرتبطة بالانتقال من الريف إلى الحضر وأن تعطي توجيهاً إيجابياً لحركة الطبقة العاملة والفئات المتحركة اجتماعياً في المدن(٤)، حيث لا تقدم المسيحية برنامجاً اجتماعياً، وأصبح الكثيرون منجذبين للسحر كحماية ضد القوى الاجتماعية، كما انجذب الكثيرون للإسلام وزعاماته وتنظيماته الدينية المنتشرة في المدن. وباختصار فإن الكنيسة أصبحت في حاجة لإعادة تجديد للتمشي مع الأوضاع الاجتماعية الجديدة، وذلك كما يؤكد المهتمون بدراسة المسيحية في إفريقيا. وفي هذا المجال ذكر كبير أساقفة يورك بعد جولة له في إفريقيا: "إن الوقت ضيق، وهو أضيق في بعض الأماكن من غيرها، وقد يكون من الغباء ألا تعرف الجماعات المسيحية الأساسية أن العمل المسيحي في إفريقيا يحتاج إلى تجديد وإصلاح شاملين لعهد جديد تماماً في التاريخ

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٢) انظر: Oosthuizen, op. cit., p. 256.

(٣) انظر ولمزيد من المعلومات: المرجع السابق، ص ١٥.

(٤) عن مشكلات الكنيسة خاصة في ظل التغييرات الجديدة في إفريقيا، انظر:
Paul Albrecht, The Churches & Rapid Social Change, London, S.M.C. Press, 1961, & K.A. Busia, Africa in Transition, Geneva: Project Papers, 1954, & E. R. Wickam, Church & People in an Industrial City, London: Lutterworth, 1960.

الإفريقي"[١].

ومن المتفق عليه عامة بين الدارسين والمحللين للمسيحية في إفريقيا أن انقسامية الكنيسة لا تمكنها من القيام بدور فعال في مجتمع يتطور في كافة نواحيه: والمقصود بهذا الكنيسة ليس لأنها مجرد مؤسسة Institution وإطار تنظيم، ولكن الكنيسة ككائن Organism"[٢] يمارس وظيفة ويجب أن يكون هذا الكائن قابلاً للنمو والازدهار وأن تتعمق وظيفته وتتسع لتتواءم مع البيئة الموجود بها فيؤثر ويتأثر بها.

ج) عدم اندماج المبشرين بالإفريقيين: الانعزالية والاستعلاء والاستغلال:

ومن الملاحظ أيضاً أن المبشرين المسيحيين يحملون معهم إلى إفريقيا بالطبيعة استعلاء وتفوق المجتمع الغربي الذي جاءوا منه، وهم لا يندمجون مع الإفريقيين ولا يتزوجون بزوجات إفريقيات، بل يحافظون دائماً على مسافة بينهم وبين الإفريقيين (ونفس الأمر ينطبق على سلوك المبشرين البيض تجاه إخوانهم من المبشرين الزنوج الإفرو ــ أمريكيين)[٣]. وإذا كان المبشرون كثيراً ما يركزون في دولهم الأصلية – في سعيهم لجمع الأموال لاستمرار عملهم التبشيري في إفريقيا على سوء الحياة المعيشية التي يعيشونها والمعاناة الضخمة التي يلقونها من المعيشة في المجتمعات المتخلفة مقارنة بمستوى المعيشة في دولهم الأصلية، إلا أن مما يزيد من استثارة الإفريقيين أن من أهم ما يلاحظ هو المستوى المعيشي المرتفع للمبشرين ــ بالطبع نسبياً لما يحياه الإفريقيون مما يجعل المبشر يعيش حياة مغايرة تماماً للحياة الإفريقية وينعزل إليها بعد دروسه التبشيرية، حتى المحطات الإرسالية فإنها تحاط بعزلة عن بقية المجتمع: فهي تمثل بؤرة أوروبية في المجتمع الإفريقي مع الفواصل الحضارية، والنفسية والمادية بين المنتمين للاثنين.

ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن نشر الدعوة الإسلامية وإن كان ينقصه الإمكانيات والدعم المنظم للنشاط التبشيري، إلا أنه لا يواجه مثل ما يواجهه ذلك النشاط التبشيري المسيحي من مشاكل: حيث المسلمون يعملون بمبدأ كل مسلم داعية لدينه"، وعليه فالداعية المسلم "يأتي كإفريقي ويترك

---

(١) انظر: مندلسون، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٢) انظر: Oosthuizen, op. cit., p. 15.

(٣) انظر: Jacobs, op. cit., p.7.

الشخص الذي هداه وهو مازال متمسكاً بطريقة حياته الوطنية ومع ذلك يقدمه إلى أخوة عمت العالم أجمع".

وقد تميزت المحطات التبشيرية منذ البداية بالاستغلال الذي بدأ "بالاستعباد التبشيري". وذلك منذ إقامتها خاصة في غرب إفريقيا في ضوء مثلث الأطلنطي للتجارة الذي مثل العنصر البشري الإفريقي، الذي اقتلع من جذوره في ظل تجارة الرقيق لينقل للعالم الحديث، أهم أضلاعه بحيث أطلق عليه "المثلث الذهبي". وقد عبر عنها البعض بأنها: "كلها مبنية حول **استعباد تبشيري** مهمته: تجنيد العبيد وبيعهم وتشغيلهم وتقسيم القبائل والممالك.. وقصر تعليم الأغلبية على التعليم الابتدائي وتعليمهم الصلاة (عند موت زعمائهم، أو عند دفن محاربيهم). وعادة وجدت بجانب مصادر الثروة: أماكن تربية الماشية، أو مزارع المحاصيل أو المناجم. وكانت اقتصادياتها تقوم على تجارة الرقيق وبيع العاج للخارج وإغراء الناس على شراء (ما لا يلزمهم) برواتبهم الضعيفة (مثل البيانو، ماكينات الحياكة). ومن هنا كانت تعد وبحق مقاطعات استعمارية. ولم يكن لها دور مسيحي له اليد العليا في حياة المواطنين، فكان الأهالي في المناسبات الحزينة أو السعيدة يعتمدون على رجال الديانة التقليدية و"الفتش" بشكل أساسي ثم يأتي القس ليقول فقط الكلمات الأخيرة"(١). وعليه فقد استمر الاستغلال في استخدام المحطات للنشاط التجاري وجمع الأموال.

ثامناً: العلاقة بين التبشير والاستعمار

"التبشير هو صنو الاستعمار" كما يقول الرئيس أحمد سيكوتوري(٢)، ولعل أبلغ ما يعبر عن هذه العلاقة هو ما ذكره مندلسون من قصة قديمة / جديدة تتردد دائماً بين الشباب في إفريقيا: "إن المبشرين جاءوا إلينا وقالوا إننا نريد أن نعلمكم العبادة" وقلنا: "حسناً إننا نريد أن نتعلم العبادة"، وطلب المبشرون منا أن نغلق أعيننا، وفعلنا ذلك وتعلمنا التعبد، وحينما فتحنا أعيننا وجدنا الإنجيل في يدنا، ووجدنا أراضينا قد اغتصبت"(٣).

---

(1) Hosea Jaffe, A History of Africa, London: Zed Books Ltd., 1985, pp. 90- 91.

(٢) أنظر النص في: محمد صفوت السقا أمين (الأمين المساعد لرابطة العالم الإسلامي)، المسلمون في غينيا، بيروت: رابطة العالم الإسلامي، مكتب بيروت، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، ص ٩١.

(٣) مندلسون، مرجع سابق، ص ٢٩.

ولعل أهم ما واجه المسيحية في إفريقيا من صعوبات عرقلت نشاطها هو إصباغها بالصبغة الاستعمارية حيث نظر إليها على أنها أداة استعمارية وملحقة بالإدارة الاستعمارية، عاشت على حظوتها أياً كانت تلك الإدارة. ومن ثم فإن رفض الاستعمار تضمن بالطبيعة رفض كل ما ارتبط به من قيم بما فيه المسيحية. والمبشر المسيحي كان رائداً لدخول الرجل الأبيض للقارة: فالمبشرون كانوا طليعيين للاستعمار الغربي في إفريقيا فقد سبقوا الجيوش الاستعمارية ووطدوا لها، كما جاءوا في ركابها. حيث لم تخل الجيوش الاستعمارية من المبشرين ليعملوا على فتح القلوب، وتضمنت الاتفاقات التي أبرمت بين النظم الاستعمارية والزعامات الأفريقية حيثما وجدت بنداً ينص على إطلاق حرية التبشير في طول البلاد وعرضها. كما عاش المبشرون على الحظوة ، التفضيل الإمبريالي والسياسي[1]، وارتبطت مصالحهم بمصالح دولهم المستعمرة خاصة، وارتأوا استمرار الوضع القائم الذي يمكنهم من القيام بمهامهم. وبنفس المثل استخدمتهم النظم الاستعمارية على اختلافها لتحقيق أهدافها: فالعلاقة متبادلة بينهم وكذلك المصلحة، فالعلاقة بينهم تكافلية بالدرجة الأولى. ومن هنا فقد استخدم البعض تعبير "إمبريالية الجماعات التبشيرية" أو الإمبريالية التبشيرية رمزاً لتسلط الإرساليات في إفريقيا وسياستها في السيطرة على مقدرات الشعوب وتسييرها وفقاً للسياسات الاستعمارية والقضاء على أي تراث ثقافي قائم غير التراث الغربي المسيحي، وكان المدخل الواسع للتبشير ونشاطه هو التعليم الذي كان نحو ٩٥% منه في يد المبشرين في ظل الإدارة الاستعمارية، وكان التعميد هو المتطلب السابق للتعليم في معظم الحالات، ولكن في بعض الحالات قام الإفريقيون فيما بعد بإحراق المدارس والكنائس على أساس أنها مرتبطة بالسلطة ومن ثم بالإخضاع[2].

وكما يعبر البعض من الإفريقيين، "إن الشر الأساسي للتبشير المسيحي في إفريقيا هو تراثها النفساني. المسيحية هي دين أسيادنا الجائرين الأجانب. وقد ينظر إلى زيادة انتشارها بين شعب يحاول أن ينفض عنه آثار أسياده

(١) أنظر: Oosthuizen, op.cit., p. 7.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢-١٣.

الأجانب نظرة ريبة. وليست فكرة إقناع الرجل الأسود بقبول رب الرجل الأبيض سوى ترادف لإقناعه بقبول دوره الأدنى"[١].

ومما يلاحظ في هذا المجال أنه في الوقت الذي ربطت فيه الشعوب الإفريقية بين الاستعمار والمسيحية ــ حيث قدمت المسيحية على أية حال من جانب مواطنين ينتمون على وجه الخصوص لدول مستعمرة ــ فإن الإسلام على العكس ارتبط في أذهان الكثيرين بالوقوف في وجه الاستعمار لا كمجرد دعاية أو تصور ولكن كحقيقة موضوعية: فمن ناحية واجهت الجيوش الاستعمارية ومحاولة فرض السيطرة من جانب الدول الأوروبية مقاومة شديدة من جانب الزعماء الدينيين المسلمين الذين أطلقوا على الأوروبيين من الغزاة اسم "الكفار". وقد شهدت القارة الأفريقية في الواقع هذه الظاهرة التي انتشرت من مكان لآخر: وسواء أخذت الحركة اسم السنوسية في ليبيا، أو المهدية في السودان، أو الملا في الصومال، أو حركة الزعيم سوماري توري في غينيا، أو الأمير عبد القادر الجزائري في الجزائر، أو الحركة العرابية في مصر، أو الحاج عمر التل وابنه احمد في إمبراطورية ماسينا في مالي، أو حركة ماء العينين القلقمي في موريتانيا أو عثمان دان فوديو في نيجيريا، فجميعها أمثلة حية على ما يمكن أن نطلق عليه "الحروب المقدسة" تحت راية الإسلام لمقاومة الغزو الأوروبي والتسلط الاستعماري.

ويلاحظ أن الإسلام كان بطئ الانتشار في القارة الإفريقية عامة حتى القرن التاسع عشر، حتى فرض الاستعمار سيطرته على القارة ومن وقتها انتشر بسرعة واضحة حتى أصبح متغلغلاً في كل دول القارة، مع الاختلاف بينها في نسبة المسلمين العددية. فما من دولة في القارة اليوم إلا وبها نسبة من المسلمين بما في ذلك أنجولا معقل الكاثوليكية وركيزة البرتغال بالقارة لقرون. وهم مع قلتهم يمثلون ظاهرة تدرس عن كيفية الصمود والاستمرار رغم الجهود المكثفة للتبشير بالمنطقة ولقرون.

وهناك عدة جهود لتبرير أسباب ارتباط سرعة انتشار الإسلام وتعميقه في إفريقيا بوجود المستعمر: فمن ناحية، يمكن القول إن الحروب الدينية باسم الجهاد جذبت إليها الكثيرين لمواجهة الاستعمار، ومن ناحية أخرى فقد يكون

---

(١) عن بحث لطالب إفريقي يدرس بالولايات المتحدة الأمريكية، أنظر النص في مندلسون، مرجع سابق، ص ٢٠٦.

هناك أيضاً اجتياح تلك الجيوش الإسلامية لكثير من القرى في أثناء مواجهة المستعمر جعل الكثيرين يتبعونه لا بحماس المجموعة الأولى ولكن خوفاً أو اتباعاً للكثرة. ومن ناحية ثالثة فإن زعامة القادة الإفريقيين المسلمين للجهاد ضد المستعمر الأوروبي خلق تعاطفاً مع المسلمين وجعل الإسلام رمزاً للكفاح ضد الاستعمار، وجذب البعض نحوه ممن نفروا لنفس السبب من المسيحية التي جاءت تحت الراية الاستعمارية الأوروبية. يضاف إلى هذا أن النظم الاستعمارية في كثير من الحالات ـ كما حدث في غرب إفريقيا وشمالها وشرقها (منطقة القرن الإفريقي) ـ لم تستطع أن تقيم حكمها إلا بعد القضاء على الممكلات الإسلامية القائمة والتي مثلت عقبة كئوداً في سبيل فرض سيطرتها الاستعمارية. إلا أنها، وإن كانت قد استطاعت بذلك أن تضعف النفوذ السياسي للمسلمين في كثير من المناطق، لم تستطع أن تتغلب على حقيقة أن المسلمين كانوا على درجة من التقدم والتنظيم والثقافة مما جعلها تستعين بهم في الإدارة. كما استخدمت الكثير من المشايخ ذوي النفوذ الاجتماعي ـ السياسي لضمان السيطرة على الشعوب عن طريقهم، مما قوى من نفوذهم الاجتماعي ـ السياسي وجذب إليهم المزيد من الأتباع. ويبدو هذا واضحاً من المشايخ والعلماء المعروفين بالمرابطين ـ المرابو ـ في غرب إفريقيا الناطقة بالفرنسية وخاصة في السنغال. ويلاحظ أن اعتماد إنجلترا على السواحيليين في شرق إفريقيا في الإدارة كان مطلقاً تقريباً ـ على الرغم من كراهيتهم لذلك، ولكن كونها قد بنت سياستها الاستعمارية على البرجماتية، فإنه كان عليها أن تستعين بأكثر العناصر تقدماً ألا وهم المسلمون السواحيليون، مما أسهم أكثر في زيادة نفوذهم اجتماعياً وزاد من نشاط الدعوة الإسلامية. يضاف إلى هذا أن الأقليات الإسلامية من الهنود الذين جلبتهم وجذبتهم الإدارة البريطانية للعمل في شرق إفريقيا والجزر الإفريقية، أسهم في نشر الإسلام عن طريق هؤلاء الذين ـ وإن كانوا قد جاءوا معهم ببعض الإنشقاقات الدينية ـ إلا أنهم على أي حال كانوا مسلمين، ويرجع الفضل لهؤلاء المسلمين التجار من الأقليات الآسيوية الهندية والملايوية في حمل شعلة نشر الإسلام في شرق وجنوبي إفريقيا ـ بحيث نجد أن نحو ٦% من الملونين ـ ذوي الأصل المختلط ـ في جمهورية جنوب إفريقيا من المسلمين.

من ناحية أخرى فإن النظم الاستعمارية خدمة لمصالحها قامت بإنشاء الطرق وإقرار الأمن الداخلي في المناطق التي استعمرتها مما ساعد على سهولة تحرك التجار المسلمين للداخل حاملين مع تجارتهم عقيدتهم.

التحريك الاجتماعي في ظل الاستعمار وأثره على انتشار الإسلام

على الرغم من الاختلافات الواضحة بين النظم الاستعمارية المختلفة من حيث السياسات الاستعمارية المتبعة وأنماطها، إلا أنها جميعاً وبدون أن تدري أوجدت الظروف الملائمة للتحريك الاجتماعي ـ المتمثل في عوامل التغيير في كافة المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتي تخرج بوعي الأفراد بعيداً عن البيئة المحلية التي ولدوا فيها ـ والذي يعتبر متطلباً سابقاً لظهور الحركات القومية والاستقلال. فالتعليم الغربي الذي كان من أهم عوامل التحريك الاجتماعي، وإن كان قد أسهم في جذب الإفريقيين للدخول في المسيحية إلا أنه قد ساهم في تفتيح ذهن الإفريقيين على العالم الخارجي. وبدأت القيادات الإفريقية تبحث عن التطبيق الواقعي لما نادى به الغربيون من مبادئ وقيم الحرية والإخاء والمساواة وهي المبادئ التي جاء بها الإنجيل[١].

فكأنها وبدون أن تدري بذرت بذور فنائها بتمهيد المجال لظهور وريثتها الحركات القومية التي ظهرت في ظل الوجود الاستعماري وكنتيجة له[٢]. ويهمنا في هذا المجال أثر عوامل التغيير في انتشار الدين الإسلامي[٣]. ونذكر من أهمها من الناحية السياسية: أن الحكم الاستعماري أضعف السلطة التقديرية للزعماء التقليديين مما نتج عنه إضعاف سلطة هؤلاء الدينية وتدهور الديانات القبلية حيث سبق أن ذكرنا أن كل جماعة قبلية عملت في نفس الوقت كجماعة دينية، وقد مارس الزعماء التقليديون سلطة دينية باعتبارهم زعماء دينيين أيضاً.

---

(1) Henry Okullu, "The Contribution of African Christian Churches to the Independence of African States", in Christian and Islamic Contribution.., op.cit., pp. 143- 145.

(٢) لمزيد من المعلومات أنظر: د. حورية توفيق مجاهد، الاستعمار كظاهرة عالمية: حول الاستعمار والإمبريالية والتبعية، القاهرة، عالم الكتب، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٥، ص ص ١٢٨- ١٣٤.

(٣) لمزيد من المعلومات عن عوامل التغيير ودورها في انتشار الإسلام ودوره في القومية راجع:
Hodgkin, op.cit., p. p. 84- 92, 169- 184.

كما أن استتباب الأمن وانتشار طرق المواصلات البرية والحديدية قد ساعد من جهة، على سهولة انتقال التجار حملة الدين الإسلامي. حيث تحرك العديد منهم إلى الداخل وقاموا بتأسيس المراكز التجارية وبها المدارس القرآنية لتدريس الشريعة على طول خطوط تلك الطرق الرئيسية، وتولى بعضهم التدريس بها كما صحبهم البعض من حملة القرآن الكريم والقائمين على تدريسه(١).

كما شجع من جهة أخرى، انتقال الشباب بعيداً عن المناطق الريفية التي ولدوا ونشأوا فيها مما أسهم أيضاً في تحلل الروابط التقليدية وإبعاد الشباب عن السلطة التقليدية سياسياً ودينياً. فضلاً عن ذلك فإن إنشاء المدن أو على الأصح انتشارها ــ حيث إنها كظاهرة كانت موجودة قبل الوجود الاستعماري ولكن انتشرتْ حول مقر الحكم الاستعماري وازدادت اتساعاً ــ مع وجود فرص للاستقرار والتعيش خارج المناطق التي ولد فيها الأفراد أسهمت أيضاً في جذب الإفريقيين خاصة الشباب منهم مما أسهم في إضعاف السلطة التقليدية والبعد عن ممارسة الديانات التقليدية أو الوقوع تحت الجزاءات الدينية التقليدية. ومن ناحية أخرى فإن المدن الجديدة فتحت المجال لإيجاد أنواع جديدة من الزعامات ــ ويهمنا على وجه الخصوص تبلور الجماعات الدينية الإسلامية وانجذاب الأفراد إليها كنوع من أنواع التكيف والحياة الاجتماعية الجديدة، حيث يجد الفرد في التجمع مع الرفاق خلاصاً من الغربة في المدن مع وجود أنواع من الصداقة والزمالة والتجمع والمشاركة في الصلاة والرقص والأناشيد الدينية والاحتفالات وحلقات الذكر وغيرها.

ومن الملاحظ أن الإسلام أكثر انتشاراً في المدن عامة بينما ركز المبشرون المسيحيون جهودهم ــ ولا زالوا يركزون ــ على المناطق النائية ــ الريفية والغابات ــ بين من لم يمسوا كثيراً بالحياة الحضرية ولم يتعرضوا للأفكار والآراء المتجابهة. وعليه ففي الوقت الذي جذبت فيه المدن الشباب بعيداً عن السلطة التقليدية، ومن ثم بعيداً عن ممارسة الديانة التقليدية، حيث عملوا على مواجهة التحدي الذي واجههم في المدن بالانتماء للجماعات الدينية الإسلامية المنظمة والتي لعبت دوراً هاماً في التكيف الاجتماعي

---

(١) د. عمر سالم عمر بابكور، مرجع سابق، ص ص ٢٢٤- ٢٢٥.

للشباب الباحث عن العمل(١)، ومثل هؤلاء يعملون بعودتهم للزيارة في مناطقهم المحلية كحملة لنشر الدعوة الإسلامية.

وعلى الرغم من إن الإسلام أكثر انتشاراً في المدن عامة ـ على نحو ما ذكرنا من قبل ـ فمن الملاحظ إنه في الوقت الذي ركزت فيه الإرساليات جهودها على المناطق الريفية، فإن الإسلام تغلغل في الريف عن طريق التجار والدعاة المحليين الذين كانوا أكثر تقبلاً وتأثيراً من الإرساليات التبشيرية.

وخلاصة الأمر:

أن هناك العديد من العوامل في إطار المسيحية أسهمت بطريقة غير مباشرة في انتشار الإسلام، منها ما يتعلق بصعوبة فهم المسيحية نفسها وتركيزها على الأمور الروحية مع التشدد في بعض الأمور الحياتية التي لا تتفق مع المجتمعات الإفريقية. ومنها ما يتعلق بالطريقة التي قدمت بها عن طريق البعثات التبشيرية مع ربطها بالقوى الاستعمارية المختلفة. فضلاً عن ممارسات المبشرين التي ابتعدت في كثير من الأحيان عن جوهر وسماحة الدين المسيحي نفسه. ومن ثم فإن المسيحية في إفريقيا لم تقدم كدين واحد متماسك وإنما قدمت في شكل طوائف متنازعة الأمر الذي انتهى إلى تبلور المسيحية الإفريقية والتي وإن تقبل معظم أتباعها الرسالة المسيحية إلا أن العديد منهم التجأوا إلى التوراة أو العهد القديم أو الإسلام في دعم تعاليمهم. وبالتالي الابتعاد عن جوهر المسيحية. فالانقسامات الطائفية انعكست في إفريقيا بصورة مكثفة في شكل الآلاف من الحركات المستقلة. وفي كل الأحوال لم تستطع المسيحية أن تبقي على التماسك والوحدة في إفريقيا. وهو الأمر الذي لم يتعرض له الإسلام الذي وجد فيه الإفريقيون تماسكاً وهوية.

ومن ثم كان على الكنائس الأصلية الأخذ في الاعتبار عدة قضايا هامة لتحديد مدى انتشار المسيحية في إفريقيا أهمها حاجة الكنيسة للبحث عن "طريقة الحياة الإفريقية" وتحديد مدى اتفاق التقاليد والعادات الإفريقية مع تعاليم الكنيسة ومدى تعارضها معها، وتبني ما لا يتعارض مع الكنيسة أو يخالفها. وهناك أيضاً قضية اللغة، فبينما نجد اللغة اللاتينية هي اللغة الرسمية

---

(١) عن دور المدن في نشر الإسلام في إفريقيا أنظر: Hodgkin, op. cit., p.p. 63- 83.

للكاثوليكية الرومانية، لا نجدها اللغة السائدة في إفريقيا، ومن ثم كانت البروتستانت أسبق في ترجمة الكتاب المقدس إلى بعض اللغات المحلية من الكاثوليك(١).

وتبدو أهمية نشر المسيحية في إفريقيا وأخذها بجدية من جانب الكنائس العالمية المختلفة لمواجهة التحديات من الزيارات العديدة التي تتم من جانب رئاسات تلك الكنائس لدول القارة، وقد ذكرنا فيما سبق أن البابا شنودة الثالث قام بثمان زيارات لإفريقيا منذ توليه كرسي البابوية، بينما قام البابا يوحنا بولس الثاني بزيارة إفريقيا أربعة عشر مرة من عام ١٩٨٠ حتى عام ٢٠٠٠، زار فيها ٤١ دولة إفريقية على مستوى القارة، من بينها دول إسلامية، كما تم في إحداها (ياوندي بالكاميرون) توقيع وثيقة هامة خاصة "بدور الكنيسة التبشيري في إفريقيا على مشارف عام ٢٠٠٠"؛ وهي تعد أول وثيقة من نوعها يتم توقيعها خارج الفاتيكان(٢). كما أن زيارة د. جورج كاري كبير أساقفة كنتربري (رأس الكنيسة الإنجليكية) إلى إفريقيا في فبراير ٢٠٠١ تعد خطوة أخرى مهمة على هذا الطريق.

(1) Patterson, op.cit., p. 17- 18.
(2) http://www.vatican.va/holy_father/j.../, 13/3/2002.

الفصل الرابع

وسائل انتشار الإسلام في إفريقيا

مقدمة:

يتميز انتشار الإسلام عامة بأنه جاء نتيجة الدعوة والإقناع وليس نتيجة القهر. فوسائل انتشاره جميعها تأتي كنتاج للدعوة والاعتبارات الاجتماعية بالدرجة الأولى. وقد تنوعت تلك الوسائل وتنوع الدعاة الذين انتموا أساساً للمناطق المحلية في إفريقيا، ومن أهم رسل الدعوة التجار ورجال الطرق الصوفية والأئمة والوعاظ من دارسي الأزهر والجامعات في شمال إفريقيا والمراكز الثقافية في غربها وغيرها من مراكز الإشعاع الإسلامي في القارة وخارجها.

وتتميز الدعوة الإسلامية(1) بالعالمية، فهي موجهة للناس كافة، ولم يعرف الإسلام مفهوم "شعب الله المختار"، فأساس الخيرية المذكور في القرآن(2) هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإيمان بالله. كما أن المسلمين في إفريقيا يعملون على أساس مبدأ أن كل فرد هو داعية لدينه. فلم تقم الدعوة الإسلامية علي وجود مبشرين رسميين منظمين، وهذه النقطة بالذات كانت

---

(1) لمزيد من المعلومات عن الدعوة الإسلامية عامة، انظر: سير توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم حسن، وعبد المجيد عابدين، وإسماعيل محمود النحراوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧. حيث يتناول الدعوة الإسلامية من كافة جوانبها. انظر أيضاً: الألوري، الإسلام في نيجيريا..، مرجع سابق. والمؤلف من أهم الدعاة الإسلاميين في غرب إفريقيا، ومدير مركز التعليم العربي الإسلامي بأغيغي، نيجيريا. والإمام محمد أبو زهرة، الدعوة إلى الإسلام: تاريخها في عهد النبي والصحابة والتابعين والعهود المتلاحقة وما يجب الآن، القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.

(2) "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون". آل عمران: ١١٠.

وراء انتشار الإسلام الذي لم ينشر بجهود منظمة ولكنه تغلغل بين الشعوب الإفريقية بصورة استرعت الانتباه. وقد عبر عن هذا بوضوح الكونت دي كاستري بقوله:

"إن الإسلام لم يكن له دعاة متخصصون للقيام بالدعوة إليه وتعليم مبادئه كما في المسيحية، ولو أنه كان للإسلام أناس قوامون لسهل علينا معرفة السبب في انتشاره السريع، فقد شاهدنا الملك شارلمان يستصحب معه على الدوام في حروبه ركبا من القسس والرهبان ليباشروا فتح الضمائر والقلوب بعد أن يكون هو قد باشر فتح المدن والأقاليم بجيوشه التي يصلي بها الأمم حربا لا هوادة فيها، ولكننا لا نعلم للإسلام مجمعا دينيا يتبع الجيوش، فلم يكره أحد عليه بالسيف ولا باللسان"(١).

وقد ظهرت في إفريقيا العديد من الزعامات الدينية ـ السياسية التي أسهمت في تأسيس الدول الإفريقية على أساس من الإسلام. فقد كان كل من النماذج التي ازدهرت في إفريقيا بطلا وزعيما جمع بين الدعوة والجهاد في سبيل الإسلام ورفع رايته ليس في منطقته المحلية فحسب، بل توسع نطاق الدعوة وتوسعت أرجاء الدولة التي قامت عليها باسم الإسلام.

أولا: التجار والدعوة الإسلامية:

من أهم رسل الدعوة الإسلامية في إفريقيا التجار المسلمون من داخل القارة وخارجها. حيث وفد الكثيرون على مر العصور على أجزاء القارة المختلفة بهدف أصلي هو التجارة، وإن كان قد تبعه أثر هام هو نشر الإسلام(٢). وقد عبر ترمنجهام عن هذه الصلة الهامة بقوله: "إن الإسلام والتجارة يرتبطان إلى حد كبير"(٣).

وإفريقيا لم تكن بالقارة المعزولة فقد مرت عبر القارة، وعلى مدى قرون طويلة، ثلاثة محاور تجارية أدت لنشر الإسلام على طولها وعلى تفريعاتها وهي: شمال إفريقيا ـ وساحل البحر الأحمر ـ وموانى المحيط الهندي.

---

(١) انظر النص في: د. عبد الرحمن زكي، مرجع سابق، ص ص ٥-٦.

(٢) لمزيد من المعلومات عن دور التجار في نشر الدعوة الإسلامية، راجع: د. حسن إبراهيم حسن، مرجع سابق، ص ٧٣ – ٧٥. انظر أيضا: سير توماس أرنولد، المرجع السابق، ص ٣٩١ – ٢، د. أحمد شلبي، مرجع سابق، ص ص ١٩٢– ٢٠٨.

(3) Spencer Trimingham, A History of Islam In West Africa, London: Oxford Univ., Press, 1962, p. 31.

ومن ثم فقد لعبت جماعات متعددة من خارج القارة وداخلها دوراً هاماً في مجال التجارة، من ذلك الفرس والعرب وبعد ذلك الهنود في ساحل شرق إفريقيا وجنوبها، والسوريون واللبنانيون في غرب إفريقيا، والبربر والعرب في شمال غرب إفريقيا، والصوماليون والعفر في الشمال الشرقي. كما طور العديد من السكان الوطنيين منظمات تجارية عالية التخصص ساهمت في نشر الإسلام من أهمها السواحيلية والكارمية في الشرق، والديولا والهوسا في الغرب[1].

والتجار الذين نشروا الإسلام في غرب إفريقيا – مركز ثقل الإسلام جنوب الصحراء – كانوا من البربر، الليمتونا، من قبائل شمال إفريقيا الذين حملتهم القوافل عبر الصحراء. والصحراء على اتساعها الشاسع إلا أنها ليست حائلاً بل كانت ــ تقليدياً ــ جسراً انتقل عبره الإسلام والثقافة والحضارة الإسلامية من الشمال إلى جنوب الصحراء مباشرة في بدء الأمر فيما يطلق عليه حالياً منطقة الساحل (وهي تلك المناطق التي تجاور الصحراء في منطقة شبه السفانا والسفانا التي تتدرج نحو الغابات الاستوائية). والصحراء لم تكن أصلاً بهذا الجفاف والاتساع، فبحيرة تشاد كانت أكثر اتساعاً وكانت الصحراء تعرف الأمطار الغزيرة، وقد عرفت طرق القوافل بين الشمال عبر الصحراء للتجارة: تلك التجارة التي كانت الوحيدة والأساسية في منطقة غرب إفريقيا. وقد استمر الحال على هذا الوضع من ربط شمال إفريقيا بالمناطق جنوب الصحراء، ذلك الربط الذي كان له مغزاه ليس فقط التجاري ولكن في الانتقال الثقافي والبشري أيضاً – ويهمنا على وجه الخصوص انتقال الإسلام وانتشاره عبر الصحراء مقتفياً طرق تجارة القوافل التي وجدت قبل دخول الإسلام المنطقة – إلى أن جاء الأوروبيون للساحل الغربي لإفريقيا، فحولوا التجارة إلى مراكزهم الساحلية جنوباً (على سواحل غرب إفريقيا)، بعد أن كانت تتجه تقليدياً نحو الشمال الذي كانت تتطلع إليه باعتباره العالم الوحيد المفتوح أمامها للتجارة والثقافة والمرجعية الدينية. وعليه فقد أدى هذا التحول إلى انكماش تجارة القوافل ــ ولا نقول انتهاءها، حيث ما زالت هناك تجارة قوافل وطرق قوافل عبر

(1) Lewis, op.cit., pp. 21-26.

الصحراء تصل بين الشمال والجنوب وتشاهد باستمرار القوافل في تمبكتو وجاو من مدن شمالي مالي وغيرها.

ومن أهم ما يلاحظ عن انتشار الإسلام في إفريقيا أنه وإن كانت الدعوة للإسلام قد بدأت في غرب إفريقيا على أيدي التجار من شمال إفريقيا إلا أن هؤلاء سلموا الدعوة وبطريقة تلقائية لشعوب المنطقة السودانية الذين قاموا هم بأنفسهم بحمل راية الإسلام متخذين في ذلك وسائل متعددة. وقد عبر عن هذا عبد الله الألوري بقوله "وكلما اعتنقت الإسلام قبيلة تحملتْ لواء الدعوة الإسلامية إلى ما تليها من القبائل المجاورة. هكذا فعل البرابرة والونغارة والفلانيون والهوسا، وفق ما كانت تفعل الصحابة"(١).

وعليه إذن فالشعوب في الشمال حملت نشر الإسلام في بداية الأمر وحملته منها الشعوب جنوب الصحراء ونقلته إلى منطقة السودان الغربي أولا ثم إلى الجنوب. وكان من أهم التجار في غرب إفريقيا الديولا من قبائل الماندي والذين ذاع صيتهم في غرب إفريقيا وكذلك الهوسا (أو الخوصا) في نيجيريا وغرب إفريقيا.

وبالمثل في شرق إفريقيا، حيث تم نفس النمط تقريبا إذ انتقل الإسلام مع التجار العرب في شرق إفريقيا ثم على أيدي السواحليين – من المواطنين الإفريقيين – الذين أسلموا أولا وتأثروا بالتراث الإسلامي والذين أصبحوا هم دعاة الإسلام للداخل(٢).

فالباعة المتجولون والتجار المسلمون وفدوا للتجارة في المناطق الإفريقية المختلفة ولم يستوطن إلا البعض منهم في المناطق التي كانوا يتاجرون معها. فقد كانوا يقومون بزيارات موسمية، ومع ذلك فقد أثاروا وأشاعوا الفضول عن الإسلام: من ناحية، فإن التجار المسلمين بالإضافة إلى ملابسهم الفضفاضة وغطاء الرأس المميز قد جذبوا الانتباه بفضل الأمانة التي تميزوا بها في التعامل وفي البيع والشراء. وكثيرا ما قدموا التيسيرات في البيع ولا يتحصلون على باقي مستحقاتهم إلا في الزيارات الموسمية التالية. مما يدعم الرابطة بينهم وبين السكان المحليين ويخلق نوعا من الألفة. كما أثاروا

(١) الألوري، الإسلام في نيجيريا..، مرجع سابق، ص ١٧.

(٢) أنظر ولمزيد من المعلومات: سبنسر ترمنجهام، الإسلام في شرق إفريقيا، ترجمة محمد عاطف النواوي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣، ص ص ٣٤- ٧١.

الفضول من ناحية أخرى، بفضل تكرار تطهرهم ووضوئهم على مدار اليوم وقيامهم بالصلاة بما فيها من ركوع وسجود ومناجاة لله ودعاء. ويحدثنا المؤرخون كما تذكر التقاليد الشفوية المتداولة والأقاصيص المتناقلة في إفريقيا الإسلامية عن الممالك الإفريقية القديمة التي وجدت قبل مجيء الاستعمار الغربي وقبل انتشار الإسلام وعن نشاط التجار المسلمين فيها خاصة في غرب إفريقيا وعن جاذبية مسلكهم ونمط حياتهم – حيثما حلوا – للإفريقيين في المناطق المختلفة.

ويحضرنا في هذا المجال ما ذكر عن الظروف التي أسلم فيها برمندانا كيتا أول ملك من ملوك مملكة مالي القديمة قبل توسعها لتصبح إمبراطورية مالي على يد سوندياتا كيتا الذي تولى عام ١٢٣٠م(١). فيذكر المؤرخ البكوي كيف انتابت المنطقة حالة قحط شديد وجفاف كاد يؤدي إلى الهلاك التام في المنطقة. ولكن أحد التجار المسلمين ــ مرابو ــ من البربر الليمتونا طلب من الملك برمندانا كيتا أن يلجأ إلى الله طالبا بإخلاص هطول الأمطار لتخليص الدولة من الجفاف (صلاة استسقاء). وفي جو من اليأس تبع الملك التاجر إلى أحد التلال القريبة وقد توضأ مثله وحاكاه في الصلاة طوال الليل والدعاء، وفي الصباح هطلت الأمطار مما كان له أثره في أن أسلم على الفور أول ملك لمالي القديمة، وذهب للحج في مكة عام ١٠٥٠م. ولازالت قصة إسلام أول ملوك مالي تتداول حتى الآن وتطبع في الصحف والمجلات وعلى أغلفة الكتب المدرسية(٢) في جمهورية مالي. كما يؤكد المؤرخون وتحدثنا الروايات المتداولة بأنه منذ ذلك الوقت أصبح حكام مالي مسلمين ثم تبعهم رجال البلاط والأرستقراطية المحيطة بالملك، وأصبح الإسلام سندا لتميز هذه الطبقة ورفع صورتها في أذهان الجماهير وتدعيم ذلك السمو. ولكن تدريجيا انتشر الإسلام بين أفراد الشعب أنفسهم.

هذا ومما جذب الإفريقيين أيضا ما يمارسه التجار المسلمون من الصوم أيام رمضان وما يتبعه من مآدب الطعام التي يتزاحمون عليها في مشهد يجذب المراقبين من الإفريقيين، وليالي رمضان التي تكثر فيها الصلوات

---

(١) انظر: البكري، وصف إفريقيا..

El-Bekri, Description de l'Afrique Septentrionale (1068 – 9), Arabic Text with French translation by Salve, Paris, 1895, N.R. de Slave, Algiers, 1913.

(٢) انظر ولمزيد من المعلومات: Megahed, Mali in Transition, op.cit., pp. 253-4.

والأدعية وحلقات الوعظ وما يتلوه من الاحتفال بالعيد وارتداء الملابس الزاهية وتوزيع الصدقات. كما ينجذب الإفريقيون لممارسات المسلمين في عيد الأضحى حيث تنحر الذبائح وتوزع اللحوم على الفقراء(١).

فنشر الدعوة بواسطة التجار جاء بطريقة تلقائية، فالتاجر حيثما حل يعمل كداعية سواء هدف لهذا كهدف ثانوي بجانب التجارة أو جاء ذلك تلقائيا، لمجرد اقتناع الأفراد بشخصيته وبمسلكه فيؤمنون بالدين الذي يتبعه نتيجة للصورة الجذابة التي يعطيها بمسلكه.

كما كان لانتشار الدعوة الإسلامية عن طريق التجارة مزايا خاصة حيث له أبعاده الاجتماعية: فالتاجر عامة في الماضي والحاضر، يعيش مع الأهالي ويختلط بهم ومن ثم يتغلغل تدريجيا في حياة المواطنين اليومية النمط الإسلامي للحياة الذي يمثله والذي يتحكم في تصرفاته واتجاهاته الفكرية. فالتجار من البربر أو العرب أو الهوسا أو الديولا أو السواحليين أو الهنود أو غيرهم كانوا وما زالوا حملة للإسلام ونشروا مع تجارتهم الدعوة الإسلامية. بالإضافة إلى هذا، فإن مفهوم المساواة المطلقة الذي جاء به الإسلام لا يحول قط دون اختلاط المسلمين التجار في حياتهم اليومية مع المواطنين الإفريقيين في الأماكن التي ينتقلون فيها، بل لا يحول أيضا دون التزاوج من النساء في تلك المناطق. فالإسلام لا يعرف حاجز اللون. وفي كثير من الأحيان استقر بعض التجار المسلمين – استقرارا دائما أو موسميا – في المناطق التي زاروها وتزوجوا من نساء تلك المناطق وكونوا أسرا، وقد أتى انتشار الإسلام نتيجة للتزاوج والاختلاط.

وعادة ما كان التجار المسلمون يتزوجون من نساء من أسر رؤساء القبائل المحليين وذلك نظرا لقدرة التاجر المادية التي تميزه نسبيا عن الإفريقي العادي، مما أسهم بدوره في نشر الإسلام بين أسر الزعماء التقليديين ومنها لبقية الإفراد. وقد أسهم تعدد الزوجات بالنسبة للتجار المسلمين في تكثيف انتشار الإسلام عن طريق الزواج. كما ساعد اتباع نسب الأم المنتشر في الكثير من المجتمعات الإفريقية على انتشار الإسلام وتدعيم نفوذ الأزواج المسلمين خاصة بانتمائهم لأسر الزعامات الحاكمة عن طريق المصاهرة.

---

(١) لإعطاء صورة أوضح عن مدى انجذاب الإفريقيين للتجار المسلمين ودورهم كدعاة، كما يوضحها داعية إفريقي، انظر: الألوري، الإسلام في نيجيريا..، مرجع سابق، ص ص ٤٠ – ٤١.

وباختصار فإن سلوك التاجر المسلم ومظهره وتصرفاته كان فيها من الجاذبية للإفريقيين بشكل لا يقتصر على أن يبعث فيهم الشعور باحترامه فقط بل وأيضا الإعجاب به إعجابا سرعان ما يتطور ويدفعهم لأن يتخذوه مثلا أعلى لهم يقتدون به فيؤمنون بما أسبغ عليه هذا المظهر وتحكم في سلوكه وتصرفاته وأظهرها بالمظهر الجذاب وما يلبث الأمر أن ينتهي إلى دخولهم الإسلام على يديه في كثير من الأحيان.

ومن الجدير بالذكر في هذا المجال مثل بارز على دور التجار والتجارة يمتد في جذوره إلى مصر وهو دور طائفة الكارمية[1]: وهي فئة من المسلمين نشأت بمدينة قوص بمصر من خليط من مهاجري أهل التكرور بغرب إفريقيا وبعض الهنود والعرب. وقد أصبحت قوص المركز الرئيسي لتجارة الهند الشرقية وامتدت منها شبكة طرق قوافل ومواصلات لتقطع إفريقيا غربا إلى أن تصل إلى طرق القوافل القادمة من الشمال الإفريقي إلى غرب إفريقيا. كما امتدت إلى القاهرة ومنها إلى سواحل إفريقيا الشمالية إلى أوروبا[2]. فقد عملت هذه الفئة بتجارة التوابل والسلع الثمينة من الهند وتميزت بجانب كبير من الورع والتقوى. وقد زاد نشاطهم في العهد الفاطمي (خاصة في عهد الخليفة المستنصر) لسببين: توقف اليهود عن مزاولة هذه التجارة تماما فانفرد تجار الكارم المسلمون بها. واهتمام الدولة الفاطمية بهذه التجارة لدعم اقتصادها الداخلي، ولنشر الدعوة الإسماعيلية ولغرض الولاء السياسي والمذهبي لها في العالم الإسلامي لخدمة معركتها ضد العباسيين. ولم يكن دور التجار في الحياة الثقافية أقل من دورهم في الحياة الاقتصادية حيث اشتغلوا بالتدريس والفقه والإفتاء والتفسير ... الخ. وهكذا رغم عدم اشتغالهم بالدعوة إلا أنهم نشروا الإسلام في الدول التي دخلوها وتاجروا فيها[3]. ومن ضمن آثارهم بالنسبة لانتشار الإسلام هو تحريرهم للرقيق

---

(١) لمزيد من المعلومات، راجع: عبد الرحمن زكي، مرجع سابق، ص ٥٠ – ٥١.

(٢) وقد انتهج الفاطميون سياسة التسامح الديني مما أدى بالتجار الأوروبيين خاصة في المدن الإيطالية إلى التسابق إلى أسواق مصر، وإبرام المعاهدات معها للحصول على التسهيلات التجارية بمصر مما أسهم في دعم التعامل مع تجار الكارم. ولمزيد من التفصيل أنظر: د. محمد عبد الغني الاشقر، تجار التوابل في مصر: في العصر المملوكي، سلسلة تاريخ المصريين ١٣٧، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٩، ص٣٨.

(٣) المرجع السابق، ص ص ٤٧-٤٨، ١٥٧-١٥٨، ٣٨٢.

المصاحب لهم في نهاية رحلة التجارة وإعادتهم لأوطانهم مما جعلهم نقلة للإسلام.

وقد دخل أفرادها الحبشة للتجارة حيث وجدوا من الحكام والأفراد ترحيبا، كما وجدوا البلاد نفسها منقسمة إلى إمارات تكاد تكون مستقلة[١] تسودها الحرب الطائفية، وقد اختلطوا بالأهالي وعرفوا عاداتهم وتقاليدهم. وقد دفع كل ذلك الكثير من هؤلاء الأهالي وخاصة من الطبقات الفقيرة من المسيحيين المثقلين بالضرائب إلى إشهار إسلامهم.

وقد وصل تأثير هؤلاء التجار من طائفة الكارمية إلى ذروته خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر. فرغم محاولة الملوك المسيحيين في الحبشة عزل المسلمين وإقصائهم عن الوظائف الرئيسية، إلا إن انتشار الإسلام على أيديهم لم يتوقف بل إنه تغلغل في صفوف الزعماء المحليين بل وفي صفوف المقربين للملك. ولعل إسلام "الرأس علي" لمثل حي على ذلك. فقد كان أحد نواب الملك في القرن التاسع عشر وأشهر إسلامه بعد ما وقف عليه من هؤلاء التجار عن الدين الإسلامي وتبعه في ذلك نصف أهالي الولايات الوسطى في الحبشة، فضلا عن تغلغل التعاليم الإسلامية في صفوف الزعماء من أهل الحبشة[٢].

وهكذا لعب الإسلام دورا هاما في توحيد الأفراد الذين ينتمون إلى العديد من الجماعات القبلية والإثنية حيث تخللها وتجاوز نطاقها كما كان للتجار دور أساسي في تجاوز تلك التعددية وإن كان من الملاحظ أن الهدف لم يكن أساسا نشر الإسلام ولا السيطرة على القبائل والجماعات الداخلية أو على السلطة القائمة بها من جانب التجار حيث كان هدفهم الأساسي التجارة ولكن جاء انتشار الإسلام من خلالهم تلقائيا. وفي الوقت الذي استفاد فيه الحكام من دور التجار الوظيفي بالنسبة لسلطتهم استفاد التجار من نشر تجارتهم ومما

---

(١) يلاحظ في هذا المجال أن الطبيعة الطوبوغرافية لأثيوبيا – الحبشة – كرست انقسامها إلى إمارات مستقلة حيث إنها مكونة من مجموعة هضاب مستوية السطح يعرف كل منها باسم امبا يسيطر على كل منها أمير، ولذا فإن الامبراطور السابق هيلاسلاسي عرف بملك الملوك.

(٢) عبد الرحمن زكي، مرجع سابق، ص ٥٠ – ٥١.

حققه الحكام من أمن وتيسيرات يسرت سبل التجارة. كما استفاد الحكام من الانفتاح على العالم الخارجي عن طريق التجارة[1].

ثانيا: الطرق الصوفية[2]:

وهي واسعة الانتشار في المناطق الإسلامية في إفريقيا عامة سواء في الشمال أو الغرب أو الشرق. وهي أوسع انتشارا وأكثر تأثيرا في إفريقيا جنوب الصحراء عنها في الشمال[3]. وإن كان من الملاحظ أن نشاطها في نشر الدعوة قد بدأ متأخرا ولم يتبلور إلا في القرن التاسع عشر.

ويثير انتشار الطرق الصوفية كثيرا من الجدل ويتطلب الأمر تحديد مفهوم الصوفية والطريقة لغويا وحركيا. فهناك عدة جهود لتفسير مفهوم الصوفية[4]: حيث يشتق البعض معناها إما من الصفة وهي فناء ملحق بمسجد الرسول صلى الله عليه وسلم بالمدينة أوى إليه بعض الفقراء من المسلمين وكانوا يلبسون الصوف. أو الصوفة وهم سدنة الكعبة في الجاهلية، والبعض يستبعد هذا المصدر حيث من غير المنطقي نسبتهم إلى أصول

---

(١) عز الدين عمر موسى، "انتشار الإسلام في غرب إفريقيا حتى القرن السادس عشر الميلادي"، ندوة العلماء الأفارقة ومساهماتهم في الحضارة العربية الإسلامية بالخرطوم ٢٨- ٣٠ يوليو ١٩٨٣، معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بغداد، ١٩٨٥، ص ٥١.

(٢) لمزيد من المعلومات عن الصوفية، انظر: الفكر الصوفي: في ضوء الكتاب والسنة، الطبعة الرابعة، القاهرة: دار الحرمين للطباعة، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

وعن الطرق الصوفية عامة، انظر: ص ص ٥٣٩ – ٥٩٦.

وعن موقف الإمام ابن تيمية والأئمة عامة من الصوفية والتصوف، انظر: ص ص ٥٩٧ – ٦٢٦ و ٦٨٣ – ٧٣٨.

وعن مضمون الصوفية وتعاليمها أنظر، حسن كامل الملطاوي، الصوفية في إلهامهم، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، جزءين، ١٤١٩هـ ــ ١٩٩٩م.

(٣) وإن كانت دول المغرب العربي أكثر تأثرا من دول المشرق العربي حيث انتشرت بها شبكات الطرق الصوفية وتواجد أجيال من الشيوخ ارتبطت بالزوايا ومنها زاوية عبد القادر قرب مدينة المعسكر غرب الجزائر. والزوايا السنوسية وكانت تدير مدارس التعليم الابتدائي أو تعليم العلوم الإسلامية والمذهب المالكي. وإذا كانت الطرق الصوفية في الدول الإسلامية في الشرق قد تركز دورها على التوجيه الديني والمساعدة الطبية وحلقات الذكر والحاضرة فإن نظيرتها في المغرب العربي تعدته إلى الدور السياسي حيث تولى قادتها البلاد خاصة بعد فشل القيادات السياسية في مواجهة الغزو الأسباني والبرتغالي حيث تحول الشعب إلى مشايخ الطرق الصوفية والمرابو الذين تولوا أدوارا سياسية وعسكرية في ظل زعامتهم الشعبية.
Martin, op. cit., p. 48.

(٤) د. أسعد السحمراني، التصوف: منشؤه ومصطلحاته، بيروت: دار النفائس، ١٤٠٧هـ ــ ١٩٨٧م، ص ص ١٥- ٢٥.

جاهلية وثنية. أو **الصوف** للشاه والصوفة تؤخذ منه[١] حيث اكتفوا بلبس الصوف كدليل على الزهد والاهتمام بالباطن دون الظاهر. أو **الصفا** (الصفاء) ومنها (يصفو) صفاء وصفوة الشئ خالصه[٢]. ومنها اشتقت كلمة صفو واصطفاه أي اختاره. "وإعادة مصطلح الصوفية إلى الصفو والاصطفاء مرده عند الصوفيين الآية الكريمة: (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير)"[٣].

"والأصل حتى القرن الثاني الهجري كان استخدام كلمة زاهد. لكن مع الفتوحات وميل بعض المسلمين إلى الدنيا أطلق الزهاد على أنفسهم (صوفية) لتمييزهم عن سائر المسلمين. ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن الإسلام وإن عرف الزهد إلا أنه لا يعرف الرهبنة ولا يقرها"[٤].

وقد بلور ابن خلدون علم التصوف باعتباره من علوم الشريعة وأوضح تطوره وتطور النظرة للتصوف عامة[٥].

أما عن مفهوم الطرق والطريقة فهي "التقاليد الغامضة **mystical** في الإسلام السني والمعروفة باسم الصوفية". وأثناء القرن الرابع عشر الهجري بدأ المتصوفون يترابطون معا تحت زعامة رجل واحد وهو شيخ الصوفية، وليكون الصلة مع النبي محمد، والمسئول عن الدخول في الطريقة (بمنح إجازة شفهية أو مكتوبة). وكانت أول طريقة هي القادرية التي أسسها اتباع سيد عبد القادر الجيلاني في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي[٦].

فالطرق الصوفية ليست فرقا كلامية أو طوائف دينية داخل الإسلام. فالفرق كان منشؤها بعد وفاة الرسول وكانت أصولها ست فرق هي:

---

(١) الإمام محمد أبي بكر عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، رتبه محمود خاطر، القاهرة، دار الحديث، د. ت.، ص ٣٧٣.

(٢) ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن البعض يشير إلى أن هذا الاشتقاق اللغوي غير سليم على أساس أن صفاء من (وصف). أنظر د. أسعد السحمراني، مرجع سابق، ص٢٣. وهو ما يدحضه الإمام الرازي في صحيح البخاري بتأكيده على أن الصفاء من صفا ويصفو. الإمام الرازي، مرجع سابق، ص ٣٦٦.

(٣) فاطر: ٣٢.

(٤) د. أسعد السحمراني، مرجع سابق، ص٢٣.

(٥)عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ثلاثة أجزاء، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، الطبعة الثالثة، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٩، الجزء الثالث، ص ص١٠٩٧- ١١١٤.

(6) August H. Nimtz Jr., Islam and Politics in East Africa: The Sufi Order in Tanzania, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980, p.55.

المعتزلة، والخوارج، والصفاتية، والجبرية، والمرجئة، والشيعة) وانقسم كل منها بدوره إلى ١٢ فرقة لتصبح ٧٢ فرقة(١).

حيث تمثل الطرق الصوفية جماعات داخلية موحدة بواسطة زعمائها وتابعيهم (المريدين) أي التفاف التابعين حول زعامة كاريزمية(٢) يؤمنون بها مع عهد وأوراد مميزة خاصة بكل جماعة. وهي تعتبر مكملا طبيعيا لنشاط التجار والباعة المتجولين والدعاة المتطوعين في نشر الدعوة الإسلامية.

وتستدعي الصوفية كحركة إسلامية أن يكون الفرد مسلما في البداية ويخضع لكل ما في المبادئ والتعاليم الإسلامية. وقد استخدمت الكلمة لأول مرة في الكوفة في القرن الثامن الهجري لتعني ممارسة الحياة الصوفية والتي تقوم على إنكار الذات والتضرع إلى الله. وفي هذا المجال يوضح ابن خلدون المقاصد الحميدة للمتصوفة بقوله: "وأما المتصوفة فرياضتهم دينية وعارية عن هذه المقاصد المزعومة، وإنما يقصدون جمع الهمة والإقبال على الله بالكلية ليحصل لهم أذواق أهل العرفان والتوحيد، ويزيدون في رياضتهم إلى الجمع (أي جمع الفكرة) والجوع والتغذية بالذكر، فبها تتم وجهتهم في هذه الرياضة. لأنه إذا نشأت النفس على الذكر كانت أقرب إلى العرفان بالله، وإذا أعرضت عن الذكر كانت شيطانية"(٣).

وقد ظهرت الصوفية في عهد الخلفاء الأمويين الذين كانت فترة حكمهم فترة ازدهار للقيم المادية وكان من الطبيعي أن يتحول بعض الأفراد للقيم

(١) "ففي القرن الأول الهجري ظهر رجلان فتنا الناس: أحدهما يهودي وهو (عبد الله بن وهب بن سبأ)، والثاني نصراني وهو (سوسن العراقي). وحدث الأول بثلاثة أمور فتنت عددا من المسلمين: زعمه أن الرسول أوصى لعلي بالإمامة، ورجوعه إلى الدنيا هو والرسول، وأن عليا لم يقتل ولكن يحيا في السماء والرعد صوته والبرق سوطه وأن فيه جزءا إلهيا. وفي نفس القرن نشأت فرق الخوارج الذين خاضوا في فتنة التحكيم ودعوا هشام بن عبد الملك إلى قبول التحكيم ثم عادوا فكفروه وكفروا أصحابه لقبولهم تحكيم الرجال". وقد أدعى عبد الله بن وهب بن سبأ اعتناقه للإسلام ليحدث الفتن بين المسلمين.

علي عبد الحليم محمود، السلفية ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، جدة: عكاظ للنشر والتوزيع، ١٩٨١، ص ص ٢٥- ٣١.

وأهم هذه الفرق بين الجماعات الإسيوية من الشيعة في شرق إفريقيا وجنوبها: الإسماعيلية والبهرة والإثنى عشرية. ولمزيد من التفصيل عن خروجهم عن تعاليم الإسلام أنظر:

Hatim M. Amiji, "The Asian Communities", in: James Kritzeck and W. H. Lewis (eds.), Islam in Africa, New York, Van Nostrand- Renhold Co., 1969, p.p. 151- 167.

(2) D. B. C. O' Brien and C. Coule (eds.), Charisma and Brotherhood in African Islam, Oxford: Clarendon Press, 1988.

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ص ٤٢٢- ٤٢٣.

الروحانية والبعد عن المادية من خلال التصوف. وبحلول منتصف القرن الثامن ظهرت الزوايا وكانت أهم مبادئها (المعرفة، والتوحيد، والمحبة)[١].

وبدأت الصوفية تتحول إلى ممارسة جماعية بعد أن كانت فردية، ومثل القرن ١٢م بداية تأسيس النظام الصوفي[٢] وعادة ما تأخذ الطرق الصوفية أسماءها من أسماء مؤسسيها.

وقد واجهت الطرق الصوفية العديد من الصعاب فكان من داخلها الانشقاق بين الطرق الصوفية الأصلية (الأم) و(فروعها) من طرق صوفية جديدة متفرعة عنها. وكان الخلاف نتيجة أن الطرق الثانية كانت اكثر تساهلا فيما يتعلق بالتقاليد والممارسات الشعبية بينما قيادات الأولى (نظرا لاتباعها التعاليم الإسلامية الصحيحة) كانت تملك وضعا ومكانة اجتماعية دينية أعلى، وبالتالي تملك قدرا أكبر من القوة السياسية. وهكذا لم تستطع أن تتوحد في شكل طريقة واحدة حتى في المنطقة المحلية الواحدة. ومن ناحية أخرى نظرا لدور هذه الطرق في الحياة السياسية في مواجهة الاستعمار الغربي وجهت الإدارات الاستعمارية هجومها ضدها خاصة في ظل سعي تلك القوى الاستعمارية لدعم التبشير المسيحي. وإن كانت تلك الإدارات الاستعمارية في بعض الحالات قد اضطرت لمهادنة البعض من الزعامات الإسلامية في محاولة لكسب شعوبها. ومن ناحية ثالثة ظهرت الصراعات بين شيوخ الطرق الصوفية والمرابو المحليين وبين القيادات المحلية على النفوذ مما كان له أثره على الحكومة المحلية في إفريقيا. وأخيرا فإن ظهور الاتجاهات الأصولية في السنوات الأخيرة وما عرف بالإسلام السياسي جعل تلك الحركات الصوفية موضع هجوم شديد، وذلك للنظر إليها على أنها من البدع التي لا يقرها الإسلام. كما تحملها الحكومات الإسلامية العصرية الباحثة عن التطور والتكنولوجيا في البلاد المتقدمة الذنب في تشجيع طرق الحياة السلبية وتدهور الشعوب الإسلامية[٣].

---

(١) ولقد تطورت من خلال اتجاهين فكريين: الاتجاه الغربي في الدول الإسلامية ركز على الشريعة، وإن الفرد تواجد في البداية في الله وإرادة الله هي التي سمحت له بالتواجد المنفصل. والاتجاه الشرقي في الدول الإسلامية في آسيا تأثر بالبوذية والهندوسية. انظر: علي عبد الحليم محمود، مرجع سابق، ص ص ٢٥-٣١.

(2) L. P. Elwell – Sutton, "Sufism & Pseudo- Sufism", in Denis Mac Eoin & Ahmed Al Shahi (eds.), Islam in the Modern World, London & Canberra, Croom Helm, 1983, pp. 49-56.

(3) Nimtz, op.cit., p.p. 73- 85.

وعلى الرغم من كثرة ما وجه ويوجه للطرق الصوفية من نقد يدور أساسا حول اعتبارها تشوه بساطة الإسلام وصورته(١). وقد يعطي البعض للمشايخ نوعا من القداسة لا يقرها الإسلام إلا إنها لعبت وتلعب دورا هاما في نشر الإسلام(٢). وإذا كان الفرد المسلم في دول إسلامية قديمة العهد بالإسلام قد ينتقدها، إلا أن الإفريقي خاصة حديث الدخول في الإسلام أو حتى المراقب للإسلام والمقيم له دون أن يدخله أو قبل أن يدخله، يجد فيها جاذبية خاصة. فالالتفاف حول الشيخ والاشتراك في حلقات الذكر أو ما يسمى الحضرة يملأ الفراغ الروحي عند الإفريقيين، ويحتل جزءا من وقت فراغهم خاصة في المساء حيث الإنشاد الديني والحركات الإيقاعية في الذكر تستهوي الإفريقيين الذين تعودوا على التعبير بالرقص في كافة أوجه حياتهم بما فيها الدينية(٣). والطرق الصوفية تنتشر في القرى والنجوع – فلم تتبع مسارات الطرق التجارية التقليدية – وتقوم بأنشطتها في الليل على وجه الخصوص حيث يكسو ممارستها لأنشطتها الجلال، وتمثل نقطة جذب وعاملا في التقارب الاجتماعي والتجمع والتعارف(٤)، كما أن الالتفاف حول الشيخ يتيح للشخص العادي أن يلتمس منه البركة وأن يحصل على التعاويذ والاحجبة الواقية وغيرها – ولا ننسى هنا ما تعود عليه الفرد تقليديا من الإيمان بعالم الغيبيات والسحر والشعوذة – فعلى الأقل "قضي على السحر الأسود، وأصبح يلتجئ إلى الروحانيات للتغلب على العالم غير المرئي والسحر.

---

(١) ومن هذا ما يقال: "يمكن أن نوجز عمل مشايخ الصوفية فنقول: إنهم دعوا إلى كل شئ غير الإسلام بالمفهوم الصحيح".. "أنهم دعوا الناس إلى عبادة مشايخهم وأقطابهم وصرفوا الناس عن المفهوم الصحيح للإسلام".. "أخرجوهم من الوثنية السافرة وأدخلوهم في الوثنية المقنعة بعد أن أطلقوا عليهم اسم الإسلام لتقبل وتستساغ".

انظر ولمزيد من المعلومات عن هذا الرأي: محمد أمان بن محمد الجامي "أستاذ الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة"، الإسلام في إفريقيا، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٦، ص ٢٥ و ٥٢٩، أنظر أيضا: Elwell – Sutton, op.cit., pp. 49-56.

(٢) لمزيد من المعلومات، انظر: الألوري، الإسلام في نيجيريا..، مرجع سابق، ص ص٤١ – ٤٦.

(٣) وإن كان يوجه لها نقد أساسي من أن النشوة الناتجة عن حلقات الذكر (ترديد اسم الله وآيات القرآن) هي النهاية بدلا من الطريقة للوصول إلى غاية أسمى وأعمق.

لمزيد من المعلومات أنظر: Elwell – Sutton, op.cit., pp. 49-56.

(٤) لمزيد من المعلومات، راجع شلبي، مرجع سابق، ص ص ٢٠٩ – ٢١٩.

وأهم إنجازات الطرق الصوفية هو أن التحول للإسلام انتقل على أيديها من حالات فردية إلى حالات جماعية(١)، وهي تمثل عامة خطوة في تدعيم الإسلام في نفوس الإفريقيين(٢). والمعروف أن كثيرا من الساسة الإفريقيين ينشدون بركة المشايخ العارفين بأمور الدين والفقه ولهم عندهم حظوة — وإن كانت لا تصل إلى مثل ما لرجال الدين المسيحي من قداسة خاصة في الكنائس القديمة الذين يعتبرون في نظر المسيحيين واسطة طبيعية بين الفرد والرب — في مجتمع تمارس فيه تقليديا الجزاءات الدينية من جانب رجال الديانة التقليدية. ومن الطبيعي إذن في ظل هذه الرؤية التقليدية أن يكون لمشايخ الطرق الصوفية مكانة خاصة.

وأهم الطرق الصوفية الموجودة في إفريقيا هي: القادرية، والتيجانية والسنوسية. كذلك العلوية وأسسها الشيخ محمد بن علي وتوجد في حضرموت وهيمنت في كينيا وترتبط عضويتها بالروابط العشائرية وليس بالعلم. كما أن الطريقة الأحمدية (وتختلف عن السنوسية الأحمدية) لها دور هام في شرق إفريقيا وإن كان يوجه إليها هجوم الدول الإسلامية في شمال إفريقيا والدول العربية عامة، نظرا لأنها مثلها مثل البهائية(٣) والبابية(٤)

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١٩.

(٢) خاصة أنها أكثر تسامحا مع العادات المحلية، وساهمت في تنمية المجتمعات الإفريقية بشكل مستقل عن المجتمعات العربية، وتعبئة الشعب في الكفاح ضد المستعمر وحول الأحزاب السياسية، وأن القيادة فيها كانت إفريقية وليست "أجنبية" على الرغم من تأثرهم بالثقافة العربية إلا أن الهوية ظلت إفريقية. ومن الجدير بالذكر أن الإسلام وإن وجد قبل نشأة الطرق الصوفية إلا أنها ساعدت على تعميق التزام المسلمين بدينهم وسهلت اندماج المسلمين الجدد والعبيد. Nimtz, op. cit., p.p. 55-57, 65.

(٣) "أما البهائية مؤسسها الباب حسين بن الميرزا عباس يزرك المازندراني النوري الذي ولد في ١٢٣٣هـ في طهران ومات في ١٨٩٢م. ودعا إلى نبذ الروابط مع الإسلام. ونادى تارة بمسيحية البهاء وتارة أخرى بألوهيته أو بتثليثه (هو، وأبنه، والباب وهم المعبر عنهم بالثالوث في المسيحية وباسم الله الرحمن الرحيم في الإسلام). وآمن بنفس فكرة البابية عن اليوم الآخر والثواب والعقاب، وجعل الزواج باثنتين دون وجود شهور عدة، ولا صلاة للجماعة إلا في الجنازة، والقبلة للبيت الذي يقيم فيه وتتغير مع تغير البيت، وأبقوا على الطهارة التي دعا إليها الإسلام، وألغى كل ما أحل وحرم الإسلام في البيع والأطعمة وغيرها".
آمنة محمد تصير، أضواء وحقائق على البابية، البهائية، القاديانية، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٤، ص ص ٤٦- ٦٣ (متفرقة).

(٤) "ومؤسسها هو "الباب" الميرزا علي محمد بن الميرزا رضا الشيرازي من شيراز في إيران، ولد عام ١٢٣٥هـ /١٨١٩م (وكلمة باب تعني الشخص الواسطة بين الشيعة والإمام المهدي الغائب). وأعلن أنه المهدي المنتظر عندما كان في ٢٥ من عمره. وانتشرت دعوته بين السذج والبسطاء حيث يعتقد أنه المهدي المنتظر، وزعم أن "الحقيقة الروحية المنبعثة من الله قد حلت في شخصه ماديا وجسمانيا. وإنه محل=

والقاديانية[1] لها نزعات تتنافى مع تعاليم الدين الإسلامي والتي لا تمثل طرقاً صوفية إسلامية بقدر ما تمثل طوائف خارجة على تعاليم الإسلام السني السائد في إفريقيا.

القادرية[2]:

وهي واسعة الانتشار في غرب إفريقيا بل أنها تعد أقوى الفرق في تلك المنطقة، وتعرف بالمريدية في السنغال. وهي منتشرة وقوية أيضا في شرق إفريقيا ولكن الشاذلية مسيطرة في زنزبار وكلوة. وقد أسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني الذي ولد عام ١٠٧٧م والذي تتلمذ في بغداد على يد كبار الشيوخ، وقد عرف بالزهد والتسامح وسار على نهجه مريدوه وأتباعه مما أسهم في انتشار الطريقة القادرية. وقد توفى عام (١١٦٦م/٥٦١هـ). وقد انتشرت الطريقة القادرية في العراق – حيث مركزها الأصلي بغداد – ومنها إلى مصر والمغرب والصومال واليمن والهند وتركيا وغرب إفريقيا ووسطها. وقد دخلت القادرية إلى غرب إفريقيا في القرن الخامس عشر الميلادي على يد بعض المهاجرين الذين اتخذوا من واحة توات في النصف الغربي من الصحراء) مستقرا لهم لفترة قبل أن ينتقلوا إلى "ولاته" ثم إلى

=لظهور جميع الأنبياء حيث من خلاله يعودون إلى الدنيا. وبالتالي تتجمع كل الأديان عنده". ويرى البعض أن أصل فكرة المهدية تعود إلى مصادر خارجية (المسيحية واليهودية اللتان تعتقدان بعودة النبي لتخليص العالم سواء كان النبي إيليا أو المسيح) والبعض يرى مصدرها في الظروف السياسية والاجتماعية والظلم والاضطهاد الذي يعاني منه الشيعة فدفعهم إلى ابتداع هذه الفكرة الخيالية". والبابية لا تعتقد في اليوم الأخر والجنة والنار، ولكن بحياة متجددة تنتقل فيها الروح من عالم إلى أخر حتى تتطهر. كما فرضت نظاماً خاصا في العبادات (فالصلاة ركعتان في الصبح فقط، والصوم من ١١ سنة حتى ٤٢ ولمدة ١١ يوما تنتهي بعيد النيروز عيد المجوس، والوضوء بماء الورد، والأذان خمس مرات ولكن بعبارات مختلفة، والحج إلى بيته وللرجال فقط وأوصى بهدم البيت الحرام عند ظهور رجل مقتدر من أمته، حتى دفن الميت ففي صندوق وبصلاة جنازة مختلفة، والزواج من اثنتين فقط والطلاق ١٩ مرة والردة في خلال سنة، والمرأة مثل الرجل في الميراث). وأدت هذه التعاليم بالعلماء والشاه ناصر الدين إلى الأمر بإعدامه في ١٨٤٩م". المرجع السابق، ص ص ١١-٤٢.

(١) "ولد غلام أحمد القادياني عام ١٨٤٠م (وفي رواية أخرى ١٨٣٥م) وظهر في ١٨٨٠ كأحد الدعاة إلى الإسلام. وفي عام ١٨٨٨م نادى ودعا إلى مبايعته وكان يدعي كونه "مجدد العصر" و"مأمورا من الله"، وفي ١٨٩١م أدعى إنه المسيح الموعود والمهدي المنتظر، وفي ١٩٠٠م بدأ أتباعه يلقبونه بالنبي صراحة، ويدعي أتباعه أن ربهم ليس رب المسلمين وإسلامهم غير إسلام المسلمين وكذلك صلاتهم وقرآنهم وصومهم. بل ذهب البعض لادعاء إنه أفضل من بعض أولي العزم من الرسل". أنظر: المرجع السابق، ص ص ٦٦- ٧٧.

(٢) انظر: حسن إبراهيم حسن، مرجع سابق، ص ٤٣ – ٤٤.

"تمبكتو" في شمال مالي اللتين كانتا مراكز إسلامية هامة. وقد اتخذوا من "ولاته" مركزا للدعوة للطريقة القادرية.

وبالإضافة إلى الأوراد وحلقات الذكر والإنشاد الديني المعروفة عن الطرق الصوفية فإن دعاة القادرية قاموا بنشر تعاليم الدين وعملوا كمعلمين للصبية وأصبح بعضهم علماء بعد تفقههم في الدين. كما اتجه البعض إلى كتابة التعاويذ والأحجبة وهي واسعة الانتشار في إفريقيا قديما وحديثا. كما قام بعض الأغنياء من اتباع القادرية بإرسال الطلبة للدراسة في المراكز الإسلامية في الشمال ليعودوا دعاة محليين للإسلام. "ولما جاء القرن التاسع عشر كانت السيطرة الروحيّة والفكرية تامة لجماعات القادرية في أكثر نواحي إفريقية الغربية"(١).

ومن أهم زعماء القادرية في القرن الثامن عشر عثمان بن فوديو في نيجيريا الذي قاد جهاد الفولاني ومؤسس دولتهم والذي أنشأ طريقة منسوبة إليه هي الطريقة الفودوية كفرع من القادرية(٢).

التيجانية(٣):

وهي منتشرة في شمال وغرب إفريقيا ومؤسسها هو أبو العباس بن محمد بن المختار التيجاني وهو مغربي الأصل وإن كان قد ولد بالجزائر (١١٥٠هـ/ ١٧٣٧م) وتفقه في الدين في فاس ثم خرج إلى الحجاز عام ١٧٦٨ للحج وفي رحلة العودة أمضى فترة بالقاهرة. وقد جذبته فيها طريقة صوفية هي الخلوتية(٤)، وإن كان قد اتخذ لنفسه اتجاها جديدا متفرعا عنها. وقد اتخذ التيجاني من فاس مقرا له وجذب حوله الأتباع والمريدين الذين أطلق عليهم الأحباب.

---

(١) د. أحمد شلبي، مرجع سابق، ص ٢١٢.

(٢) ويوضح عثمان بن فوديو في رسالته التي أسماها: "ولما بلغت ستا وثلاثين" بيان الجذب الإلهي الذي حصل له، وبيان تلقينه الورد الخاص به". وهو ورد بسيط وقصير قوامه أن يقال: "الحمد لله رب العالمين عشر مرات، واللهم صل على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم عشر مرات وأستغفر الله العظيم عشر مرات"، وذلك مرة واحدة في اليوم. كما يوضح السلطان محمد بللو – ابن عثمان بن فوديو – بيان ذلك الجذب وما رواه له والده في شأنه، وذلك في كتابه "إنفاق الميسور". لمزيد من المعلومات انظر: آدم عبد الله الألوري، الإسلام في نيجيريا..، مرجع سابق، ص ٩٥، ٩٩ على التوالي.

(٣) هناك من يطلق عليها التيجانية مع تشديد التاء وكسرها.

(٤) وتنسب إلى كريم الدين الخلوتي وهو مصري وتوفي عام ١٥٧٨.

وعند وفاته عام ١٨١٨ كانت الطريقة التيجانية قد استقرت وعلا شأنها في بلاد المغرب ومنها بدأت تنتشر من الصحراء إلى وسط وغرب إفريقيا عن طريق موريتانيا. وقد تبنى الدعوة بعده ولداه. وأصبح للتيجانية كتنظيم صوفي جديد شعبية شديدة في غرب إفريقيا بسبب نظرتها الإصلاحية ولأنها لم تكن محافظة كالقادرية، إلى حد أن البعض يطلق على التيجانية اسم الصوفية الجديدة "Neo-Sufism"[(١)].

والتيجانية – وهي متأثرة كثيرا بالتعاليم الوهابية: السلفية – تختلف عن القادرية التي عرفت بتسامحها، حيث إن أتباع الأولى لجأوا إلى السلاح والعنف للدفاع عن أنفسهم أولا ضد حملات الأمير عبد القادر الجزائري – الذي ثار من رفضهم المشاركة معه في مواجهة الاستعمار الفرنسي عند استيلائه على الجزائر سنة ١٨٣٠ على أساس رغبتهم في الاكتفاء بالشئون الدينية – ثم ثانيا في نشر الدعوة الإسلامية بين الإفريقيين الذين نظروا إليهم كوثنيين وهدفوا لإنقاذهم من الضلال"[(٢)].

ومن أهم زعماء التيجانية الحاج عمر التل الذي دعا إلى العودة لتعاليم الإسلام مهاجما ما أعتبره تساهل القادرية والذي أسس إمبراطورية ضخمة في غرب إفريقيا وقاد أتباعه في واحدة من أهم الحركات الحربية التي رفع فيها راية الإسلام. وقد حالفه الحظ وحقق الكثير من النجاح الديني والسياسي فأصبح يحكم إمبراطورية واسعة تمتد من تمبكتو إلى المحيط الأطلسي وظلت تدين له بالولاء طيلة أربعين عاما وكانت الطريقة التيجانية هي الطريقة الرسمية في تلك الإمبراطورية. ولم تستطع قوات الغزو الفرنسي أن تدعم نفسها في المنطقة إلا بعد إسقاط إمبراطورية الحاج عمر وإحباط محاولات ابنيه أحمد وشيخو من بعده لتوسيع فتوحاته.

---

(١) وهو الاتجاه الذي يرفض اتحاد الصوفي الديني مع الله الذي تنادي به الصوفية التقليدية ولكن سعى لوحدة مع الرسول محمد بدلا من ذلك. وكان أول من علم هذا الاتجاه في التيجانية هو عبد الكريم بن أحمد الناحل من تمبو – من فوتا جالون – حيث كانت مقرا لإمامة إسلامية هامة ومركزا للإسلام في أقصى الغرب في إفريقيا قرب فوتا تورو وهي تكرور التي كتب عنها الكتاب العرب في القرون الوسطى.

(٢) أنظر ولمزيد من المعلومات، د. أحمد شلبي، مرجع سابق، ص ٢١٤. ولمزيد من المعلومات عن الأمير عبد القادر الجزائري أنظر: د. أحمد كمال الجزار، المفاخر: في معارف الأمير الجزائري عبد القادر والسادة الأولياء الأكابر، القاهرة: مطبعة العمرانية، ١٩٩٧.

السنوسية: بين الإدريسية والختمية والرشيدية:

ومؤسسها محمد بن علي بن السنوسي بن العربي الذي ينتمي إلى الأدارسة[1]، وهو أهم أتباع السيد أحمد بن إدريس الفاسي منشئ الطريقة الإدريسية التي عرفت أيضا بالأحمدية[2]. وتعتبر السنوسية أكبر الحركات الثلاث التي انقسمت إليها الإدريسية، بالإضافة إلى الميرغنية (أو الختمية) والرشيدية. وقد ولد السنوسي - المعروف بالسنوسي الكبير - في بلدة مستخام بالجزائر ودرس بجامعة القرويين بفاس ثم بالأزهر حيث تعلم وعلم ثم سافر إلى الحجاز حيث استفاد من كبار المشايخ الذين التقى بهم، وأدرك ضرورة إصلاح الدعوة الإسلامية.. وكرس جهده لذلك. وفي دعوته رأى أن الحدود السياسية في العالم الإسلامي حدود مصطنعة وأنه يجب قيام حركة إصلاحية على مستوى ذلك العالم الإسلامي أجمع في محاولة للقضاء على البدع والانحراف والعودة للبساطة واليسر والتمسك بالكتاب والسنة ومحاربة عناصر الخمول والاستجداء التي ميزت الطرق الصوفية عامة ومحاربة التضرع للأولياء والتبرك بقبورهم. وكانت بداية نشر آرائه في الحجاز.

وقد اعتمدت السنوسية في نشر الدعوة على نظام الزوايا في محاولة لتحقيق الأهداف المذكورة - وقد أنشأ السنوسي أول زاوية في أبي قبيس بالقرب من مكة المكرمة. ثم اتبعها بزوايا أخرى بالقرب من الطائف والمدينة

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٢١٦ - ٢١٩.

(٢) والطريقة تعرف أيضا بالأحمدية نسبة إلى مؤسسها وإن كانت أصبحت أكثر معرفة بالسنوسية نسبة لمن خلف الشيخ أحمد الإدريسي. وهناك من أثار خلطا واضحا بين هذه الطريقة الإدريسية أو الأحمدية وهي إحدى الطرق الصوفية وبين القاديانية التي أسسها ميرزا غلام أحمد في الباكستان وانتقلت أيضا لإفريقيا، وأطلق عليها البعض الأحمدية مما جعل المفاهيم والحركات تتداخل أو تختلط وممن وقع في هذا الخلط مندلسون، مرجع سابق ص ص ١٢٠- ١٢٣.

ولمزيد من المعلومات عن القاديانية ومدى انحرافها حيث ارتبطت بالاستعمار البريطاني منذ مجيئها لإفريقيا في عشرينات القرن العشرين وقام روادها بطبع القرآن مترجما للسواحلة في شرق إفريقيا وبالحرف اللاتيني في إفريقيا الناطقة بالفرنسية مع تعليقات باللغة الفرنسية ومع تحريف ما أرادوا مؤكدين على تعطيل الجهاد وإنكار ختم النبوة. وقد ارتبطت في نشاطها مع البهائية التي ساندتها الصهيونية والدول الاستعمارية أيضا في انحرافها ومناداتها بتوحيد الأديان.

انظر: النحوي، مرجع سابق، ص ص ١٣٢ - ١٣٤.

وانظر عن علاقة القاديانية بالاستعمار: عبد الله سلوم السامرائي، علاقة القاديانية بالاستعمار، بغداد: منشورات وزارة الإعلام بالعراق، ١٩٨١. انظر أيضا: القاديانية، مجموعة علماء، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، د. ت. وإحسان الهي ظهير، القاديانية، الرياض: د. ن، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

المنورة وبدر وينبع وجدة حتى بلغت ١٢ زاوية. ولكنه شعر أن إفريقيا أولى بدعوته فانتقل إلى مصر ثم إلى طرابلس وأنشأ سنة ١٨٤٣ الزاوية البيضاء في الجبل الأخضر. ثم نقل دعوته إلى واحة الجغبوب سنة ١٨٥٦. وقد أضاف بعدا جديدا لدعوته وهو نشر الإسلام بين الإفريقيين الذين يدينون بالديانة التقليدية لهدايتهم إلى الخير من جهة، ولمواجهة حركة التبشير المسيحي التي كانت تغزو إفريقيا آنذاك من جهة أخرى.

والزوايا "كانت مراكز للتعليم ولنشر الهداية الإسلامية وبذر بذور الإسلام خصوصا بين الزنوج في أواسط إفريقيا. ولذلك فقد كانت أولي ثمار هذه الزوايا ذيوع الدين الإسلامي في قلب القارة المظلمة. بل ونجحت دعوة السنوسيين في هذه الجهات لدرجة أن صارت جمعيات المبشرين الأوروبية المنبثة في القارة الإفريقية كلها تجد في الدعوة السنوسية خصما عنيدا"(١). بل ولم تكتف بالدعوة والإصلاح من النواحي الدينية بل ركزت على العمل والإنتاج وبالتالي فقد كانت "الزوايا مراكز حركة ونشاط وعمل منتج".

وجذبت الزوايا المنتشرة الآلاف من الأتباع إليها. وانتقلت السنوسية من حركة إصلاحية خاصة بممارسة الدين الإسلامي، إلى حركة دعوة للدخول في الدين. فاستطاعت تدعيم أسس الإسلام بين بعض من كانوا مسلمين اسماء كما استطاعت نشر الإسلام بين قبائل لم تعرفه من قبل. وانتشرت السنوسية على وجه الخصوص بين ساحل البحر المتوسط وحوض النيجر حيث انتشرت الزوايا العديدة التي تتبعها.

ومن ناحية أخرى، فقد انبثق عن الإدريسية – الطريقة الأم للسنوسية – الطريقة الختمية أو الميرغنية(٢) في السودان التي تزعمها السيد محمد عثمان الميرغني (١٧٩٣ – ١٨٥٢) الذي أوفده السيد أحمد بن إدريس الفاسي مؤسس الطريقة الأم إلى السودان في بداية القرن التاسع عشر داعيا للطريقة خاصة بين بني عامر في أريتريا. ولكنه بعد وفاة أستاذه انفصل عن الطريقة الأم وعمل على نشر طريقته.

---

(١) د. محمد فؤاد شكري، السنوسية دين ودولة، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٤، ص٥٩.

(٢) يذكر البعض أن الختمية أو الميرغنية انبثقت عن السنوسية التي تعتبر الطريقة الأم بالنسبة لها. ولكن هذا الرأي يرد عليه بأن كلا من السنوسية والميرغنية انبثق عن الإدريسية التي كانت الأم بالنسبة لكليهما. عن هذا الرأي انظر:
عبد الرحمن زكي، الإسلام والمسلمون في شرق إفريقيا، مرجع سابق، ص ١٢

وتعتبر كسلا أهم مراكز الختمية في شرقي إفريقيا، وبنفس المثل انبثقت الطريقة الرشيدية عن الإدريسية أيضا – حيث كان مؤسسها الشيخ إبراهيم بن رشيد الدويري أحد تلامذة الشيخ بن إدريس الفاسي. وعن الرشيدية نشأت الصالحية في الصومال التي أسسها الشيخ محمد بن صالح الرشيدي.

ثالثا: المشايخ: المرابو أو الملا:

ومن الظواهر واسعة الانتشار في إفريقيا وجود المشايخ الذين يطلق عليهم أسماء عدة أشهرها "المرابو" في غرب إفريقيا والملا[1] أو المعلم في شرق إفريقيا. وقد اكتسب المرابو خاصة في غرب إفريقيا أهمية خاصة حيث لعبوا وما زالوا يلعبون دورا أساسيا في نشر الإسلام وهو دور يتميز بتعدد أبعاده. وسنركز على المرابو ودورهم على وجه الخصوص لأهميته وتبلوره.

وكلمة مرابو الواسعة الانتشار تبدو غريبة على العربية فهي كلمة فرنسية "Marabout"[2]؛ ولكنها في حقيقتها مستمدة مباشرة من العربية من كلمة مرابط وهذا التعبير يأتي من كلمة رباط. ويرجع انتشار الكلمة في غرب إفريقيا إلى الرباط الذي أنشئ في السنغال بأبعاده الدينية والعسكرية. وإن كانت الكلمة أصبحت تعني وجود أحد المشايخ وحوله مريدوه أو طلبته دون الارتباط بالانتماء إلى رباط بالمعنى المذكور من قبل[3].

والمرابو أقدم تاريخيا في إفريقيا من الصوفية التي تبلورت بها في نهاية القرن التاسع عشر، وإن كان ظهورها قد أمدهم بدفعة قوية نتيجة الانجذاب إليها حيث ازداد عددهم وتحدد نظامهم وتبلورت المؤسسية وأصبحت لهم هيراركية في تنظيمهم الداخلي، هذا فضلا عن ازدياد قوتهم في المجال السياسي – الاجتماعي، مما أكسبهم المزايا الاقتصادية التي كرست قوتهم ونفوذهم. وقد أسهم المرابو في نشر الدين الإسلامي الذي استطاع بواسطتهم الوصول إلى الوجود الشخصي والاجتماعي للفرد استنادا على القرآن أساسا كمصدر للوعظ والإرشاد. وقد اعتمد المرابو على ما يتمتعون به من

---

(١) Mullah وتعني الشيخ أو الفقيه الشرعي (المولى).

(٢) وجمعها أيضا مرابو "Marabouts".

(٣) انظر ص ص٣٢- ٣٣ من هذا المؤلف. ولمزيد من المعلومات عن المرابو، انظر:
Christian Coulon, Le Marabout et le Prince : Islam et Pouvoir au Sénégal, Paris: A Pédone, 1981.

كاريزمية وقدرة على بسط النفوذ على شعوبهم استنادا على تفوقهم الديني والفكري(١) والأهم الإيمان من جانب شعوبهم بذلك التفوق والتميز.

وعليه فإن انتشار الإسلام في العديد من المناطق الإفريقية يرتبط بالانتماء لأحد هؤلاء المشايخ أو المرابو بحيث إن الكثير من الإفريقيين يتفاخرون بانتمائهم هذا، بل أن البعض لا يفهم الإسلام إلا في شكل هذا الانتماء(٢).

وعادة ما يجمع المرابو أتباعه فيما يعرف بالديرة(٣) التي تقوم على أساس جغرافي أو على أساس مواقع العمل بحيث تسهم في التلاحم الشخصي بين المشاركين فيها عن طريق ما تؤديه من دور مزدوج – بالإضافة بالطبع لدورها الديني الأساسي – حيث تحقق الترابط الاجتماعي والتكافل بما يقدم فيها من مساعدات اجتماعية ومالية للمحتاجين، كما تمثل الخلية الحقيقية لتحريك الأتباع نحو الأهداف السياسية والاقتصادية وغيرها. وعادة ما تقوم بتطوير المزارع الجماعية بما يكرس مكانتها الاقتصادية ومن ثم الاجتماعية والسياسية مما يجعلها تجمعات "شبه إقطاعية"(٤). الأمر الذي يكسب رأسها المحرك – المرابو – مكانة خاصة ليس فقط بين أتباعه ولكن في مواجهة السلطة السياسية القائمة سواء محليا أو على المستوى القومي وسواء في ظل الحكم الاستعماري أو الحكومات الوطنية.

وقد استطاع المرابو أن يلعبوا أدوارا عدة وأن يطوروا أنفسهم مع تطور المجتمعات: فقيامهم بدور شخصي و اجتماعي في مناطقهم المحلية – حيث التلاحم مباشر مع أتباعهم – أكسبهم دورهم الاقتصادي والسياسي المتميز.

والشكل التالي يوضح الأدوار المتعددة التي يقوم بها المرابو(٥):

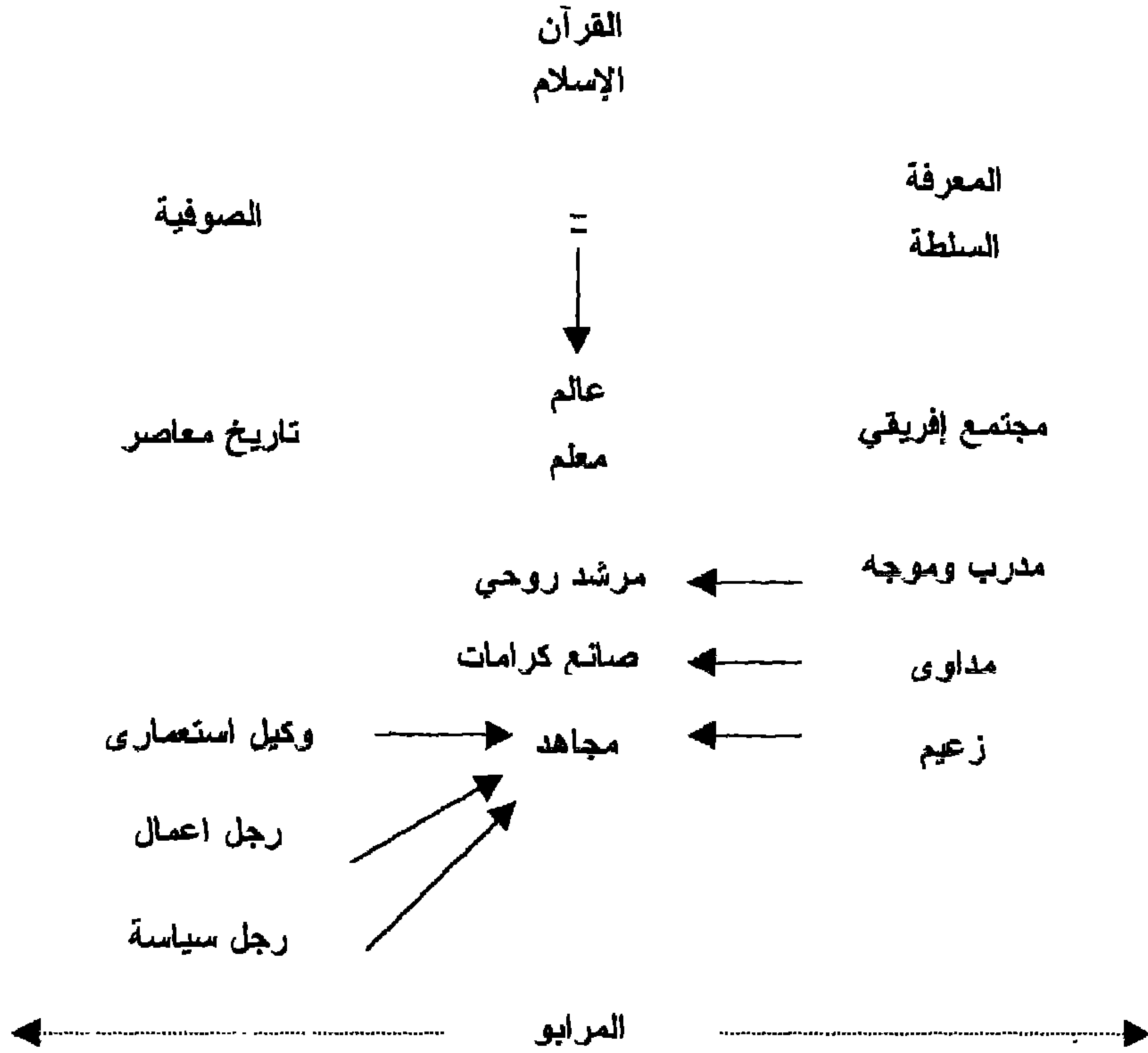
(١) انظر لمزيد من المعلومات: Moreau, op. cit., pp. 242 – 256.

(2) J. Ki- Zerbo, Le Monde Africain Noir: Histoire et Civilisation, Paris : Hatier, 1963, p. 66.

(3) Coulon, op. cit., pp. 135 - 6.

(4) Ibid., p. 140.

(5) Moreau, op. cit., p. 245.



فالمرابو يقوم بتحفيظ الأطفال القرآن ويوفر العون والملجأ للفقراء والعجزة، مع جمع وتوزيع أموال الزكاة[1]. ونظرا لما يتميز به المرابو من المعرفة الدينية فقد اكتسبوا تبجيلا قد يصل إلى حد القدسية بين شعوبهم، وقد كرس هذا قيام المرابو بكتابة الأحجبة والتعاويذ المتضمنة لبعض فقرات من الآيات القرآنية والرموز العربية وفك أعمال السحر. وبالتالي فهو يقوم بدور المداوي (المبرئ) يحل في ذلك محل الشفاء التقليدي القائم على السحر والأطباء السحرة ـ فضلا عن استمداد البركة منهم[2]. كما أن البعض من

(1) Monteil, op. cit., p. 159.

(٢) يوضح د. علي مزروعي أن المداوين المسلمين اكتسبوا شهرة كبيرة في مجال قدرتهم على الشفاء وأن الكثير من مرضاهم من غير المسلمين بما فيهم المسيحيين. وأنهم يستخدمون آيات من القرآن وكذلك ما هو شائع في إفريقيا من الكتابة بالحبر القابل للغسل على لوحة من الارتواز وغسلها بالماء ويقوم الشخص=

المرابو يعمل بالتنجيم، والكثير منهم ينجح في الاستسقاء عن طريق الصلاة. مما يسهم في دعم صورته في جماعته المحلية على أنه ليس فقط رجل معرفة بل صانع المعجزات التي تخدم جماعته. فضلا عن هذا فإن لهم دورهم في التلقين والتدريب بالنسبة لشعوبهم والانتقال بالأجيال من مرحلة إلى أخرى، وهو أمر تعرفه المجتمعات الإفريقية على وجه الخصوص حيث هناك طقوس ومراسم تتبع في الانتقال عبر المراحل العمرية. ومن الأدوار الهامة التي قام بها المرابو هو الوساطة والتحكيم في المنازعات بين القبائل، والقضاء والفصل في المنازعات بين الأفراد من جهة، وتنمية التجارة والتبادل والتعاون بين أعضاء القبائل من جهة أخرى[1]. وقد قام العديد منهم بدور المجاهدين سواء في وجه الاستعمار أو في وجه من يدينون بالديانة التقليدية – دين الأجداد – كما اكتسب الكثير منهم النفوذ والسلطة أثناء الحكم الاستعماري الذي استخدم العديد منهم كوكلاء للإدارة الاستعمارية – فضلا عن تمثيلهم لشعوبهم – وذلك استنادا لنفوذهم بين تلك الشعوب، ذلك النفوذ الذي يبدو واضحا في قدرة بعض زعامات المرابو في السيطرة على آلاف الأصوات من أتباعهم، وبالتالي التأثير على نتائج الانتخابات سواء في الفترة الاستعمارية قبيل رحيل الاستعمار أو بعد الاستقلال والمثل واضح في السنغال حيث تلعب المريدية دورا هاما في الحياة السياسية[2].

كما أن العديد من المرابو استطاعوا أن يواكبوا التطور الاقتصادي ليصبحوا من التجار أو من رجال الأعمال ويثروا من هذا النشاط ذلك فضلا عما يتكسبونه من الأتباع.

بل أن التطورات الأخيرة في شمال إفريقيا وخاصة الجزائر ومصر والسودان التي شهدت نشاط الجماعات الإسلامية والنشاط السياسي باسم الدين الإسلامي وجدت صداها في جنوب الصحراء. وفي ظل هذه التطورات

=بشرب ما أطلق عليه "الآيات المقدسة". وتجدر الإشارة إلى التداوي بالأعشاب واستخدامه في هذا المجال. أنظر: Mazrui, Islam in Sub-Saharan Africa, op. cit., p. 263.

(1) Monteil, op.cit, p.p. 157- 159.

(٢) لمزيد من المعلومات أنظر: د. إجلال محمود رأفت، "الدور السياسي للإسلام في السنغال: دراسة تحليلية للطريقة المريدية"، سلسلة بحوث سياسية، رقم ٢٩، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٩.

عمل المرابو على مواكبتها بالقيام بدور الترشيد والتحريك حول طبيعة الإسلام القائم أساسا على الوسطية والبعيد عن التطرف.

وعليه فإن المرابو ليس مجرد رمز اجتماعي ولكنه يؤدي دورا وظيفيا متعدد الأبعاد في حياة المجتمعات الإفريقية.

رابعا: المعلمون والدعاة المحليون:

إذا كانت هناك العديد من التحفظات حول مدى نقاء الإسلام الذي يتم على يد الكثير من أتباع الطرق الصوفية وما أدخلوه من شوائب على بساطة الدين الإسلامي وتعاليمه، إلا أن هناك دورا أخرا يقوم به المعلمون وعلماء الدين خاصة المحليون من تعميق إسلام الإفريقيين. حيث أكملوا عمل التجار وقاموا بتدعيم عملية التحول للإسلام. فكلما تطور مجتمع إسلامي احتاج الأمر لوجود المعلمين وعلماء الدين لتعليم الأفراد مبادئ الدين الجديد. بل إن البعض من علماء الدين من الإفريقيين أسهم إسهاما كبيرا "في إثراء الحضارة العربية الإسلامية" ليس فقط على مستوى إفريقيا وحدها ولكن في البلاد الإسلامية الأخرى حيث قام بعضهم بالتدريس في الجامعات والمراكز الإسلامية المختلفة كما أصبح الكثير من مؤلفاتهم يدرس بها(١).

ومن الظواهر الجديرة بالملاحظة في إفريقيا وجود دعاة مجهولين متطوعين لنشر الإسلام والتنقل من مكان لآخر للعمل لهذه المهمة تطوعا فيما يطلق عليه "السياحة" وهم بذلك يعدون بمثابة الجنود المجهولين في الدعوة الإسلامية. وهم يختلطون بالأهالي حيث إنهم في معظم الأحوال منهم ويعقدون حلقات النقاش والتفسير، ويجذبون حولهم الكثيرين ويسهمون في تعميق فهم الأفراد للإسلام. وقد تفقه العديد من هؤلاء في أمر الدين، وفي التبحر في اللغة العربية وهم في معظمهم من نتاج مدارس وجامعات شمال إفريقيا. ويلعب الأزهر وشقيقتاه الزيتونة والقيروانة وغيرهما دورا أساسيا في تفريخ أجيال من العلماء ودارسي أصول الدين المحليين الذين أسهموا في تدعيم وتوثيق جذور الإسلام مع محاولة تخليصه مما قد يكون قد لحق بفهم

---

(١) لمزيد من المعلومات أنظر: د. أحمد إبراهيم دياب، "علماء بلاد السودان الغربي في القرنين السادس عشر والسابع عشر وآثارهم العلمية"، في: ندوة العلماء الأفارقة، مرجع سابق، ص ص ١٤٥- ١٥٧، أنظر أيضا: بدرود كاتيريغا، "علماء شرق إفريقيا وإسهاماتهم في الثقافة والحضارة الإسلامية ــ العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين"، في: ندوة العلماء الأفارقة..، مرجع سابق، ص ص ٢٦٣- ٢٨٤.

العامة عنه من شوائب. وقد نجح الكثير من هؤلاء الدعاة في إدخال آلاف من الإفريقيين في الإسلام، بل هناك قرى بأكملها تنضم إليه بجهودهم، و يتحول على يديهم الأفراد ليس فقط من الديانة التقليدية بل من المسيحية. وهم يجمعون في نشاطهم بين تحفيظ القرآن، وتفسير الأحاديث، والدعوة لمكارم الأخلاق وفقاً لتعاليم الإسلام أي يتناولون جوانب العبادات والمعاملات في الإسلام. وعادة ما يتلون القرآن بالعربية ويفسرون ويعظون باللغات المحلية.

ولقد ازدهرت مراكز علوم إسلامية بفضل وصول المعلمين وعلماء الدين من الحجاز وشمال إفريقيا لنشر تعاليم الإسلام ومن أهمها مركز جيني (أو جنة) وتمبكتو في الغرب وهرر في الشرق. وكان لهم دور هام في تحقيق الاندماج والتماسك، كما قاموا بالوساطة الداخلية (بين القبائل والعشائر في المجتمعات غير المركزية) فضلاً عن الوساطة الخارجية (كمبعوثين) لمعرفتهم باللغة العربية ودرايتهم بالشريعة الإسلامية. كما تولوا تدوين دفاتر الحسابات وتسجيل قضايا المحاكم وعملوا كمستشارين للحكام وكحرس خاص للحكام[١].

ومن الأمور الملاحظة في إفريقيا استخدام المديح والمداحين "griots" أو ما يعرفه البعض بالأدب الشفاهي[٢]، ونشاطهم في نقل الروايات والأحاديث ودورهم في جذب الأفراد للإسلام عن طريق قرض الشعر والزجل والتقاليد الشفهية والتواتر عن آبائهم وأجدادهم.

ومن الظواهر الجديدة / القديمة في مجال الدعوة في إفريقيا، إيفاد دعاة رسميين من جانب الدول الإسلامية. وعادة ما يكون هذا بناء على طلب الدول الإفريقية استجابة لشعوبها. ومن ذلك ما يقوم به الأزهر وبعثاته وكذلك إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية ومنظمة الدعوة الإسلامية العالمية بليبيا وغيرها. وفي هذا المجال يلاحظ إنشاء العديد من معاهد الدعوة المتخصصة لتخريج دعاة مؤهلين للمناطق

---

(1) Lewis, op.cit, p.p. 28-31.

(٢) وفي هذا المجال يوضح امباي لوبشير بأن: "أقدم ملحمة شعرية وأوثقها ضمن المأثورات الحية في الثقافة الإفريقية هي تلك التي يتوارثها أساتذة الكلمة "بلان تيفي" من شعراء الماندنغ في غرب إفريقيا على مر الأجيال، وكانت نشيد الشرف في بلاط الملك سنختاكيتا (سوندياتاكيتا) امبراطور مالي الكبير وهي ترديد عبقرية وشجاعة وإسلام مجتمعه في حياة هذا الرجل العظيم".

انظر: امبابي لوبشير، قضايا اللغة والدين في الأدب الإفريقي، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الإفريقي، ١٩٩٦، ص ١٠٥.

المختلفة والهدف الأساسي ليس الإدخال في الدين – وإن كان هـذا يتحقق تلقائيا ـ بقدر تعميق فهم الدين. وعادة ما تنشط الزيارات في المواسم الدينية، خاصة في شهر رمضان والأعياد الدينية.

خامسا: المسلمون من ذوي الأصل الآسيوي: حالة جنوب إفريقيا

لعبت التحركات السكانية من جانب المسلمين دورها الهام في نشر الإسلام. ويعتبر انتشار القبائل العربية مثل بني هلال في شمال إفريقيا من بوابتها الشمالية الشرقية في مصر المثل الأكبر على دور هذا العامل في انتشار الإسلام في القارة. وبنفس المثل الانتقال البشري والاستقرار من جانب بعض العناصر المسلمة العربية ـ خاصة من عمان ومسقط ـ أو الايرانية ـ الشيرازية ـ في شرق إفريقيا.

فمن عوامل انتشار الإسلام في إفريقيا وجود المستوطنين من ذوي الأصول الآسيوية سواء من الملايو في جنوب إفريقيا والهنود المسلمين في شرق القارة ووسطها وجنوبها، واللبنانيين في غرب إفريقيا. وقد عملوا جميعا كمراكز إشعاع رئيسي للإسلام حيثما وجدوا. وقد جاء هؤلاء لأسباب مختلفة واستقروا وعلموا أساسا بالتجارة والخدمات والزراعة، وكونوا جماعات مميزة تقع في الهيراركية الاجتماعية في إفريقيا بعد الأوروبيين وقبل الإفريقيين. وقد لعب هؤلاء دورا هاما في انتشار الإسلام في المناطق التي استوطنوا بها.

وسنركز على وجه الخصوص على حالة جنوب إفريقيا(١) حيث كثيرا ما يتساءل البعض عن أسباب انتشار الإسلام في تلك المنطقة النائية في أقصى القارة بعيدا عن مراكز انتشاره وتمركزه سواء في شمال القارة وغربها أو على سواحلها الشرقية. ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن المسلمين في جنوب إفريقيا قاوموا الطرق الصوفية التي تخلط بين الإسلام والأفكار الدخيلة عليه مثل الأحمدية على خلاف ما تم في شرق إفريقيا خاصة(٢).

---

(١) د. السيد علي أحمد فليفل، الدولة العثمانية والمسلمون في جنوب إفريقيا: دراسة وثائقية للفترة من (١٨٥٦– ١٨٧٨م)، أوراق إفريقية ٣، القاهرة، مركز دراسات المستقبل الإفريقي، ٢٠٠٠م.

(2) P. M. Holt & others (eds.), The Cambridge History of Islam, Vol.2: The Further Islamic Lands, Islamic Society and Civilization, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p.405.

وترجع جذور الإسلام في جنوب إفريقيا إلى أكثر من ثلاثمائة وخمسين عاما مضت مرتبطا بحدث خارج عن القارة نفسها وبعيدا عن الإسلام وهو قيام شركة الهند الشرقية بإنشاء محطة التموين سفنها في طريقها لجزر الهند الشرقية. حيث واجه الاستعمار الهولندي لمنطقة اندونيسيا وجزر الملايو ثورة إسلامية قوية ـ وهو ما عرفه المد الاستعماري بعد ذلك في الدول الإفريقية أيضا ـ قامت معها الشركة بنفي زعماء تلك الثورة الإسلامية مع أسرهم إلى جنوب إفريقيا حيث استقروا ممثلين المكانة التالية للملونيين[١] ـ الذين جاء ترتيبهم التالي للبيض الذين يحتلون القمة ـ وقبل الإفريقيين في القاع. وقد عمل المسلمون الأول من الملايو بالحرف والمهن الصناعية[٢]. وإن كانوا لم يستطيعوا الحصول على الجنسية وخضعوا للعمل الجبري وبتصاريح المرور مثل الإفريقيين كما طبقت عليهم نفس الإجراءات القهرية من التفتيش دون أذن قضائي والزج في السجن دون محاكمة. وكذلك خضعوا لضرائب أعلى من تلك المفروضة على الأوروبيين. وقد حرص زعماء المسلمين[٣] من الرعيل الأول منذ قدومهم على المحافظة على هويتهم الإسلامية، وممارسة شعائرهم مع دعوة غير المسلمين من الأفارقة إلى الإسلام مما أدى إلى بداية انتشار الإسلام خارج مستعمرة الكاب. وقد حرص مسلمو الملايو على تعليم أبنائهم في الكتاتيب التي أنشئوها لهذا الهدف محافظة على التعاليم الإسلامية والهوية، وما لبث أن جاءت أفواج من العرب للتجارة حاملة الكتب الدينية والمصاحف وأقام بعض العلماء العرب بينهم لنشر التعاليم الإسلامية بعد أن سمعوا بأمرهم وجهودهم في المحافظة على هويتهم مع مقاومتهم للتبشير المسيحي خاصة بعد استعمار بريطانيا للمنطقة وبصفة خاصة بعد عام ١٨٠٦.

وقد كان لهؤلاء المهاجرين من ذوي الأصل الآسيوي من الملايو مميزات دعمت من تماسكه فهناك العقيدة والزعامة التي يلتف حولها الأفراد كما أنهم لم يكونوا أقلية في العاصمة كيب تاون بل مثلوا نحو نصف سكانها[٤]. مما

---

(١) ويقصد بهم في جنوب إفريقيا ذوي الأصل المختلط من عناصر مختلفة من البيض والسود، أو الأسيويين والبيض. ويعرف ذوو الأصل المختلط عامة بأسم المتيس Mitis أو الملاتوس Mulattoes.

(٢) السيد فليفل، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٣) أنظر لمزيد من المعلومات، المرجع السابق، ص ص ٢٧- ٣١.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٣.

مكنهم من الصمود في وجه ضغوط الحكومة البريطانية وسلطاتها الاستعمارية والتي اضطرت في النهاية إلى بحث مسألة مسلمي الكاب في إطار بحث مشكلة المساواة بين الأجناس، الأمر الذي انتهى بالسماح بممارسة العقيدة الإسلامية علنا عند إصدار القانون رقم ٥٠ الذي نص على المساواة بين الجميع بغض النظر عن اللون أو الجنس مما مكن المسلمين من الحصول على المساواة وحق المواطنة. وبالتالي أسهم في زيادة أعداد الوافدين الجدد وإطلاق طاقاتهم في التنمية في المجتمع وفي النشاط الثقافي الأمر الذي أدى بالحكومة البريطانية إلى التأكيد على دورهم الإيجابي والإشادة بأن "طبقة المسلمين جميعها تعتبر إضافة قيمة"(١).

وقد دعم المسلمون من ذوي الأصل الملاوي مكانتهم بالاشتراك في الدفاع عن الكاب كلما تعرضت لغزو عسكري وقد تم ذلك في مواجهة الأنجليز ثم القبائل الداخلية الإفريقية. وقد ساعدهم في التفوق العسكري الذي شهدت به الحكومة البريطانية تماسكهم وقوة عقيدتهم ورغبتهم في إثبات ذاتهم وتميزهم. ومن الجدير بالذكر أنه رغم هذا التميز العسكري إلا أنهم لم يمارسوا الجهاد ضد السلطات الاستعمارية البريطانية أو البوير المستوطنين البيض ربما لمعرفتهم مسبقا بأن الناحية العددية ليست في صالحهم.

أما الرعيل الثاني من المستوطنين المسلمين ذوو الأصل الأسيوي فيتمثل في الهنود الذين أتوا بعد قيام ثورة في الهند عام ١٨٥٧م ضد السيطرة الاستعمارية البريطانية، قامت على أثرها بريطانيا بنفي زعمائها إلى جنوب إفريقيا ــ أقليم الناتال كما فعلت من قبل مع زعامات ثورة الملايو. كما قامت بالتعاقد مع العمال الهنود للعمل في مزارع قصب السكر، والقطن في جنوب إفريقيا والصناعات القائمة عليها، حيث لم تستطع توفير العمالة من الإفريقيين الزولو الذين قاوموا العمل في مزارع البيض ومصانعهم(٢).

وقد دعم من وضع المسلمين في النتال والترنسفال قيام التجار المسلمين من الهنود بالتجارة مع جنوب إفريقيا واختيارهم وكلاء لهم من المسلمين المقيمين. ومن ثم كان توجه هؤلاء إلى الهند وارتباطهم بها ــ حيث عادة ما يرسلون أبناءهم لاستكمال تعليمهم بها، ويرسلون أموالهم المدخرة إليها، كما

(١) المرجع السابق، ص ٣١.

(٢) أنظر لمزيد من المعلومات، المرجع السابق، ص ٤٨.

يدفنون رفات أمواتهم فيها في النهاية. وقد زاد عدد المهاجرين الهنود للعمل في جنوب إفريقيا بعد عام ١٨٦٠. ولعب التجار المسلمون الهنود دورا هاما في نشر الإسلام بين الإفريقيين(١).

فمن المعروف عن الهنود مهاراتهم كتجار وأسلوبهم في جذب المتعاملين معهم بالبيع بالأجل والتسهيلات التي يقدمونها والروابط المباشرة التي يقيمونها مع الأهالي حيثما حلوا: فقد كانوا حملة ليس فقط للتجارة بل للإسلام في تلك المنطقة النائية من إفريقيا. وقد نشط مسلمو الكاب وامتد تنظيمهم الاجتماعي إلى كافة مسلمي جنوب إفريقيا والمناطق الأخرى في جنوبي القارة تحت الحكم البريطاني(٢). وقد دعمهم في موقفهم شخصية لامعة أصبحت من أشهر البرلمانيين في مستعمرة الكاب وهو دي روبيه الذي أخذ على عاتقه بجديه الدفاع عن المسألة الإسلامية والوساطة بين مسلمي جنوب إفريقيا خاصة أتباع الطرق الصوفية وأهل السنة الذين قاوموا بدع الأول وسعوا لتنقية الممارسات الإسلامية من الشوائب. ومن الجدير بالذكر أن دي روبيه وهو فرنسي الأصل لم يكن مسلما وإن كان قد لعب دورا قياديا هاما بين المسلمين دفاعا عنهم وعن مصالحهم ونشاطهم. وقد استطاع إقامة علاقات وطيدة مع الدولة العثمانية من أجل هذا الهدف واستطاع بهذا تدعيم نشاط المسلمين في إصلاح المساجد وبناء المدارس والمستشفيات. ومع محدودية الرعاية التي قدمتها الدولة العثمانية لهم إلا أنها كانت إيجابية في ازدهار مصالح مسلمي الكاب وجنوب إفريقيا عامة على الرغم من خضوعهم للحكم الاستعماري للبيض(٣). وقد حقق المسلمون في الكيب ونتال نجاحا في شأن الاعتراف الرسمي بالزواج في إطار الشريعة الإسلامية —

---

(١) لمزيد من العلومات أنظر المرجع السابق، ص ٤٨ وما بعدها.

وعن وضع الهنود ونشاطهم بعد تلك الثورة أنظر، ثناء منير صادق، "الهنود في جنوب إفريقيا: ١٨٦٠-١٩٢٧"، رسالة ماجستير غير منشورة، القاهرة: معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، ١٩٩٣. ولمزيد من المعلومات عن الجالية المسلمة في جنوب إفريقيا وزعاماتها وممارساتها للدين أنظر:
Abdulkader Tayob, Islam in South Africa, Gainesville, Florida: University Press of Florida, 1999.

(٢) د. سيد فليفل، مرجع سابق، ص ٦١.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٢.

ومن مظاهر اهتمام الدولة العثمانية بمسلمي الكيب زيارة باخرة عثمانية — بروما — بقيادة ربان تركي في سبتمبر ١٨٥٩م لميناء سيمونز تاون. التي كانت فرصة لإظهار مسلمي الكاب مشاعرهم نحو إخوانهم في الدين وممثلي دولة الخلافة الإسلامية.

في شأن تعدد الزوجات ـ أو كما تمت الإشارة إليها: "طبقا للعادات والأعراف المحمدية"[1].

ومن أهم مظاهر رعاية واهتمام الدولة العثمانية بمسلمي جنوب إفريقيا إرسال وفد رفيع المستوى من علماء الدين ـ من قبل السلطان عبد العزيز بعد توليه عام ١٨٦١ ـ للتعرف على أحوال هؤلاء المسلمين في أقصى جنوب القارة وتحديد احتياجاتهم والمصالحة بين أتباع الطرق الصوفية وأهل السنة منهم. كما قدمت للمسلمين الهنود في ناتال المساعدات من جانب الباب العالي في مواجهة أزمة الجفاف التي مرت بها البلاد والكساد الناتج عنها والذي أفقدهم أعمالهم ومصادر رزقهم.

وقد عين دي روبيه قنصلا عاما للدولة العثمانية في جنوب إفريقيا ومقره كيب تاون الأمر الذي وافقت عليه الحكومة البريطانية عام ١٨٦٣[2]. مما يدل على اهتمام الدولة العثمانية، مقر الخلافة الإسلامية في ذلك الوقت، بمسلمي جنوب إفريقيا، كما يدلّ أيضا على نشاط هؤلاء وعلى ما بذل دي روبيه نفسه من نشاط وجهد في رعايتهم والدفاع عن مصالحهم. وبزيارته للقسطنطينية بهذه الصفة شرح دي روبيه أوضاع المسلمين واحتياجاتهم كذلك وضع المسلمين من الهنود في ناتال. وبناء عليه تم تأسيس عدد من المساجد على نفقة الدولة العثمانية والتقريب بين أتباع الطرق الصوفية والسلفيين من أهل السنة. وقد خصصت الحكومة العثمانية مبلغا من المال لقنصلها العام دي روبيه للإنفاق على بناء وإصلاح المساجد ومساعدة المسلمين. ولم يقتصر نشاط القنصل العام على مسلمي الكيب بل امتد إلى المسلمين الهنود في ناتال. وقد عبر مسلمو الكيب ونتال عن الامتنان للسلطان العثماني بالاحتفال بعيد ميلاده.

وكان لتماسك المسلمين وتمسكهم بشدة بموقفهم الرافض لشرط تعليم العقيدة المسيحية في المدارس مع جهود القنصل العام ودعم الدولة العثمانية أثره في استثناء المسلمين من هذا الشرط خلال الدورة البرلمانية لعام ١٧٦٧. الذي يعد إنجازا كبيرا. وما لبثت أن نظمت رحلات الحج للأماكن المقدسة في الحجاز، وبدأ تعليم اللغة العربية في المدارس بالنسبة للمسلمين

(١) المرجع السابق، ص ٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٧.

مع إرسال البعض للدراسة في الأزهر في مصر. وقد تدعمت العلاقة بين مصر وجنوب القارة في عهد الخديوي إسماعيل وازدادت رعاية الوافدين من الجنوب فازداد عدد الدارسين بالأزهر. بل قام أحد علماء الأزهر بالدعوة بنشاط بين مسلمي الملايوي، وقام بتأسيس مدرسة الأزهر في كيب تاون مما ساعد على نشر الدعوة الإسلامية بين الإفريقيين في تلك المنطقة النائية. وقد كانت الدروس الدينية وخطب الجمعة في المساجد تلقى باللغة العربية. كما قامت وزارة التعليم بالحكومة العثمانية بجهود من الأزهر[1] في عام ١٨٧٧ بإصدار كتاب بلغة أهل الملايو في الكاب خاصا بمبادئ الدين الإسلامي في جوانب العبادات والمعاملات وأرسل إلى جنوب إفريقيا.

وباختصار فإن وجود المسلمين من ذوي الأصل الأسيوي في جنوب إفريقيا كان العامل الأساسي في انتشار الإسلام في تلك المنطقة النائية في القارة. وعلى الرغم من نسبتهم المحدودة، إلا أنهم كانوا نقلة للإسلام الذي فتح لهم الباب على العالم الخارجي غير الأوروبي الغربي الذي جاء به المستعمر والمستوطن الأبيض والذين عانوا من وجهيه. حقيقة أن المسلمين من هؤلاء المستوطنين ـ سواء جاءوا من الملايو أو الهند، وسواء كان مجيئهم جبرا مثل الزعماء المنفيين المناهضين للاستعمار في موطنهم الأصلي، أو إراديا للعمل والتجارة ـ مثلوا طبقة متميزة نسبيا بين الإفريقيين، إلا أنهم سعوا لنشر الإسلام بينهم حيث جمعتهم جميعا المعاناة من المجتمع القائم على سياسة الأبرتهايت أو الفصل العنصري ومن ثم شاركوا في الكفاح ضد تلك السياسة. الأمر الذي زاد من مكانتهم وأسهم في انفتاح الإفريقيين على الإسلام. ومن الجدير بالذكر أن أول من نبه إلى مساوئ التفرقة العنصرية في جنوب إفريقيا ـ كما طبقتها حكومة البوير رسميا بعد مجيئها للسلطة عام ١٩٤٨ ـ ومعاناة غير البيض منها كان الزعيم غاندي، الذي عمل لفترة محاميا في جنوب إفريقيا، وذلك فيما رفعه للأمم المتحدة بهذا الشأن عام ١٩٥٢. والذي مثل أول معول في هدم سياسة الأبارتهايت في جنوب إفريقيا وتولي الأغلبية السوداء الحكم في ظل الزعيم نلسون مانديلا عام ١٩٩٤. الأمر الذي فتح الباب لمزيد من نشاط المسلمين من ذوي الأصل الآسيوي في التعامل مع الإفريقيين ونشر الإسلام بينهم، وامتداد

(١) المرجع السابق، ص ٧١- ٧٢.

نشاطهم إلى الدول المجاورة في زيمبابوي وزامبيا وموزمبيق وناميبيا بما يسهم في تفسير زيادة نسب المسلمين بها في السنوات الأخيرة[١].

سادسا: مراكز الإشعاع الإسلامي:

الأزهر منار الثقافة الإسلامية:

كان لمصر دائما دور كبير كمركز للإشعاع الحضاري والثقافي في إفريقيا فمصر اتخذت سياستها منذ العصور القديمة في الاتجاه نحو منابع النيل الذي نظر إليه على أنه شريان الحياة في ضوء حقيقة أن مصر هبة النيل. وقد كانت الصلة وثيقة بين مصر وجنوبها في كوش ومروى وعن طريقها انتقلت حضارة مصر الفرعونية القديمة جنوبا. وقد قام الكثير من الباحثين الغربيين وغيرهم بتحليل آثار الحضارة المصرية على الجنوب وذلك قبل مجيء المسيحية والإسلام إلى مصر بآلاف السنين.

وفيما يتعلق بالنواحي الدينية والروحية فمن الواضح أيضا أن مصر الفرعونية كانت مركز إشعاع حضاري وثقافي للجنوب ومنها ــ على ما يعتقد الكثيرون ــ أخذت وانتشرت فكرة التوحيد التي بدأت بها. وكانت مصر هي نقطة الارتكاز والانطلاق لكل من المسيحية والإسلام.

وقد كان للموقع الإستراتيجي لمصر في طريق سفر وانتقال الحجيج من شمال وغرب إفريقيا إلى المناطق المقدسة بالأراضي الحجازية لأداء شعائر الحج دوره في ربط مصر بالمناطق الإسلامية. فهي تتحكم في الباب الشمالي لشرقي إفريقيا.

ويعد الأزهر أهم ما تركه الفاطميون من آثار خالدة في مصر على مر العصور بالإضافة إلى القاهرة[٢]. فبعد إنشاء القاهرة لتصبح العاصمة أمر

---

(١) ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن واحدة من أكبر المباني في مدينة دربان بجنوب إفريقيا مكتوب عليها "مرحبا بكم في الإسلام Welcome to Islam" بحجم المبنى. و لا ننسى في هذا المجال جهود الداعية أحمد ديدات ومناظراته حول الإسلام التي اكتسبت شهرة واسعة في كافة أنحاء العالم. والذي أنشأ بها جامعا ومركزا إسلاميا كبيرا.

(٢) الأزهر في ١٢ عاما، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، د. ت. ص ١١.

ولمزيد من المعلومات أنظر: الكتاب التذكاري: العيد الألفي للأزهر، إعداد محمد رجب بيومي ود. عبد الودود شلبي، القاهرة: الأمانة العامة للعيد الألفي للأزهر، ١٩٨٣، والأزهر: تاريخه وتطوره، القاهرة: الأمانة العامة للعيد الألفي للأزهر، ١٩٨٣، محمد كمال السيد محمد، الأزهر جامعا وجامعة أو مصر في ألف عام، سلسلة البحوث الإسلامية، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، ١٩٨٦. وعن دور الأزهر أنظر: ماجدة علي صالح ربيع، الدور السياسي للأزهر، رسالة دكتوراه منشورة، كلية الاقتصاد=

المعز لدين الله الفاطمي قائده جوهر الصقلي بإنشاء جامع الأزهـــر[1] حيــث أرسى قواعده في ٢٤ جمادي الأولى عام ٣٥٩ هـ (٩٧٠م) وأستكمل بنــاءه وصليت فيه أول جمعة في ٧ رمضان عام ٣٦١هـ. وكـان الغـرض مـن إنشائه أن يكون المسجد الرسمي الجامع للقاهرة العاصمة الجديدة أسوة بجامع عمرو بالفسطاط، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، قصـد مـن إنشـائه أن يصبح مركز النشر للدعوة الفاطمية ومناهضة الخلافة العباسية فـي بغـداد والخلافة الأموية في قرطبة بهدف انتزاع زعامـة العـالم الإسـلامي مـن العباسيين. فقد كان الهدف أن يتلقى فيه الطلاب أصـول المذهـب الشـيعي: مذهب الدولة الفاطمية على يد أساتذة شيعيين على أمل نشر نفوذهم.

ومن الجدير بالذكر أن الأزهر الذي نشأ في كنف السلطة الحاكمـة تـأثر نشاطه بالتغيير الذي طرأ عليها. وقد نشط الأزهر منذ إنشـائه وأسـهم فـي الحركة العلمية إسهاما كبيرا حيث كانت تعقد به حلقات لدراسة الدين واللغـة والأدب والقراءات والنحو والمنطق والفلك. وإن كان قد ركز نشاطه في ظـل الدولة الأيوبية السنية المذهب التي جاءت علـى أنقـاض الدولـة الفاطميـة الشيعية ووجهت هجومها على كل ما يرتبط بالمذهب الشيعي وتخليص البـلاد منه: فأبطلت صلاة الجمعة بالأزهر لنحو مائة عام وركدت الحيـاة العلميـة التي ازدهرت من قبل[2].

ولكن استعاد الأزهر نشاطه من جديد في ظل العهد المملوكي خاصة فـي ظل الحاكم الظاهر بيبرس الذي أمر بإعادة خطبة الجمعة وحلقات الدراسـة ووصل عدد الدارسين إلى ٧٥٠ طالبا ليس فقط من القاهرة بل مـن ريـف مصر ومن إفريقيا وشمال إفريقيا وتـم تخصيـص رواق لكـل جنسـية أو مجموعة من هؤلاء يقيمون به. وعليه فإن الأزهر لم يعد في العهد المملوكـي

=والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٠، إشراف د. حورية توفيق مجاهد. أنظر أيضا عن تأثيره فـي إفريقيا:

Marcel Cardaire, L'Islam et le Terroir Africain, Etudes Soudaniennes II, Soudan: Institut Français d'Afrique Noir (IFAN), 1954, p.p. 90- 99.

(١) عرف الجامع الأزهر في أول الأمر باسم جامع القاهرة ثم سمي بالجامع الأزهر نسبة إلى السيدة فاطمة الزهراء والتي تنتسب إليها الدولة الفاطمية. ويفسر البعض أن الاسم نسبة إلى كوكب الزهرة حيـث كـان يزمع إطلاق اسم الزهراء بدلا من القاهرة على العاصمة الجديدة. أنظر: الأزهر في ١٢ عامـا، مرجـع سابق، ص ١١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥.

مسجدا للعبادة فقط، ولكنه أصبح أيضا جامعة عليا للدراسات الإسلامية والعربية ومركزا لأعمال الدولة الرسمية كما كان يؤمه الفقراء والحجاج والمسافرون والمتصوفة وغيرهم(١).

أما في العصر العثماني فقد ركد نشاط الأزهر العلمي وتأثر بالركود الذي عم كل مظاهر الحياة في البلاد. فانصرف عن دراسة العلوم الرياضية والعقلية ونادت آراء بتحريمها وجمد الفكر عند علوم السلف ولكنه لم يركد كمركز جذب وإشعاع حيث ظل يجذب طلاب العلم وعمل على الحفاظ على الثقافة العربية الإسلامية من الاندثار. وقد درست به آنذاك مذاهب الفقه الأربعة وكان لكل مذهب شيخه وإن كانت مشيخة الأزهر للشافعية في معظم الأحوال. وقد أنشئت وظيفة شيخ الأزهر في نهاية القرن السابع عشر الميلادي وأصبح هذا المنصب وقفا على كبار العلماء(٢).

ومن الجدير بالتأكيد في هذا المجال على أن الإسلام لا يعرف مفهوم رجل الدين المعروف في المسيحية ولا يعرف السلطة الكهنوتية ولا الهيراركية الكنسية، وليس لديه أسرار، ولا يتمتع أي شخص بالقداسة(٣). فما يعرفه هو العالم بأمور الدين والفقه وليس رجل الدين. وبالتالي فإن شيخ الأزهر هو موظف في الدولة ولكن من هيئة كبار العلماء ـــ علماء الدين الإسلامي ـــ وهم جميعا أصحاب فضيلة لعلمهم بالأصول الشرعية ولكنهم ليسوا أصحاب قداسة.

وقد تطور الأزهر ليصبح جامعة علمية إسلامية بل إنه في الواقع "أكبر وأقدم جامعة علمية إسلامية عرفها الشرق"(٤) بل إنه أقدم جامعة إسلامية في العالم. ويرجع الفضل في تطوير الأزهر ليصبح جامعة علمية بجانب رسالته كجامع إلى الوزير الفاطمي يعقوب بن كلس حين استأذن العزيز بالله ـــ ابن

---

(١) المرجع السابق، ص ١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧.

(٣) ويلاحظ أن البعض من مذاهب الشيعة يركز على أهمية رجال الدين وامتلاكهم قوى خارقة. حيث يعتقد بأن الإمام معصوم ويمثل مركز السلطة والمعرفة وهو محور التنظيم الشيعي، كما يعتقد بتلقيه الوحي الإلهي فهو "منفذ كلام الله" وهو يصبح محور الولاء والطاعة. أنظر:

Ernest Gellner, Muslim Society, Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge, London: Cambridge University Press, 1984, pp. 104- 105.

ولمزيد من المعلومات عن الاختلافات أنظر: إحسان إلهي ظهير، بين الشيعة وأهل السنة: الرد على الدكتور علي عبد الواحد وافي في كتابه، لاهور ـــ باكستان: إدارة ترجمان السنة، ١٩٨٥.

(٤) الأزهر في ١٢ عاما، مرجع سابق، ص ٧٥.

المعز لدين الله ـ في تعيين جماعة من الفقهاء للتدريس فيه تحت رياسة أبي يعقوب القاضي. وكان قوام الدراسة فيه في بدء الأمر انتماء الطالب لحلقة دراسية تحت أحد الأساتذة[1] حتى يكتسب علما ثم ينسلخ عن أستاذه ويتولى بدوره عرض علمه على الطلاب فإذا لقي استجابة ونجاحا أصبح من العلماء وإلا فإنه يعود لاستكمال العلم عند أستاذه في حلقته. وبإنشاء منصب شيخ الأزهر أصبح هو المرجع في منح الإجازة التي تبيح لصاحبها التدريس والإفتاء والقضاء[2].

وقبل أن تنتقل الدراسة للمباني الحديثة كانت تتم في المسجد وعلى نظام الحلقات حيث يحيط الطلبة بالأستاذ. وقد أنشأ الأزهر معاهد دينية ملحقة به منتشرة في أنحاء مصر. وتطورت الدراسة وأصبحت تقوم على مراحل دراسية وتبلورت المواد التي تدرس بكل مرحلة كما خضعت المناهج للتطوير. وقد أعطى القائمون على الدراسة بالأزهر اهتماما خاصا بالوافدين من دول العالم المختلفة.

وقد بدأت جامعة الأزهر عهدها العلمي بثلاث كليات هي كلية أصول الدين (١٩٣٠م) وكلية اللغة العربية (١٩٣١م) وكلية الشريعة (١٩٣٣م). وبلغ عدد كليات الجامعة عام ١٩٩٤- ١٩٩٥ خمسين كلية بين نظرية وعملية[3].

وبلغ عدد الطلاب الوافدين من إفريقيا عام ٩٧/٩٨ نحو ١٤٢٩ طالبا يدرسون في كليات الجامعة المختلفة ولكن تركيزهم الأساسي على دراسة اللغة العربية والشريعة والقانون وأصول الدين والتربية. بالإضافة إلى عدد من الطالبات يبلغ ٧٧ طالبة يدرسن بكليات البنات بجامعة الأزهر مع تركيزهن على الدراسات الإسلامية العربية والدراسات الإنسانية والتجارة والعلوم[4].

---

(١) كان الأزهر رائدا في استخدام مفهوم "أستاذ كرسي" المنتشرة في الجامعات المختلفة حتى الأجنبية منها.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٥.

(٣) د. أحمد عمر هاشم، التقرير السنوي عن شئون الجامعة العلمية والتعليمية والإدارية والمالية ومستويات العاملين عن شئون الدراسة والامتحانات والنتائج والإحصاء والحاسب الآلي، القاهرة: جامعة الأزهر، ١٩٩٤/ ١٩٩٥، ص ٢٣.

(٤) د. أحمد عمر هاشم، مرجع سابق، ١٩٩٧/ ١٩٩٨، ص ص ١٢١- ١٣٦، ولبيان تفصيلي أنظر ملحق رقم (٢) من هذا المؤلف.

شهادات الغرباء ومعهد البحوث الإسلامية(١):

وضع نظام لدراسة الغرباء أو الوافدين في عام ١٩١٦ وقسم هذا النظام التعليم والشهادات الممنوحة لهم إلى ثلاثة أنواع:

"إجازة الغرباء" وهي شهادة تعطى لمن أتم الدراسة في أقل من ثمان مواد ونجح فيها.

"الشهادة الأهلية للغرباء" وتعطى لمن أتم دراسته في ثمان مواد ونجح فيها.

"الشهادة العالية للغرباء" وتعطى هذه الشهادة لمن أتم دراسة ١٢ مادة ونجح فيها.

وكان ينص في كل شهادة من الشهادات المذكورة على المواد التي أمتحن فيها الطالب.

أما معهد البحوث الإسلامية فقد عرف في بدء الأمر باسم القسم العام وكان طلابه ممن لم تؤهلهم سنهم للالتحاق بالمعاهد النظامية. وكانوا خليطا من المصريين والوافدين يتلقون العلم في حلقات بالجامع الأزهر. وقد أنشئ معهد البحوث الإسلامية خصيصا للطلبة الوافدين وفي نفس الوقت يسمح فيه لكثير منهم بالالتحاق بمعهدي القاهرة والإسكندرية. وقد قسم التعليم بالمعهد في بدء الأمر إلى ثلاث مراحل تعادل المراحل القديمة في نظام الأزهر:

المرحلة الأولى: ومدتها أربع سنوات، يمنح الناجح بعدها "الشهادة الابتدائية للبحوث".

المرحلة الثانية: ومدتها خمس سنوات، يمنح الناجح بعدها "الشهادة الثانوية للبحوث".

المرحلة الثانية: ومدتها أربع سنوات، يمنح الناجح بعدها "الشهادة العالمية للبحوث".

أما النظام الحديث الذي أصبح متبعا بعد التطوير فيشمل مرحلتين:

المرحلة الأولى: ومدتها أربع سنوات، ويحصل في نهايتها الطالب على الشهادة الإعدادية ويدرس نفس المناهج التي تدرس في المعاهد الأزهرية الإعدادية.

المرحلة الثانية: ومدتها خمس سنوات، ويحصل بعدها الطالب على الشهادة الثانوية الأزهرية المعادلة. ويمكن التقدم بعدها للالتحاق بالكليات المختلفة

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٩٣- ٩٥.

النظرية أسوة بخريجي المعاهد الثانوية الأزهرية العامة بالإضافة إلى كليات جامعة الأزهر.

وقدساير تطوير معهد البحوث الإسلامية ما طرأ على الأزهر من تطوير أدخلت بموجبه دراسة وتخصصات العلوم المختلفة بالإضافة إلى العلوم الدينية(١).

وإذا كان الشيخ محمد عبده في إطار آرائه في تجديد الفكر الإسلامي(٢) قد وجه هجوما شديدا للأزهر وهو أحد خريجيه وعلمائه فإن هدفه كان تطوير الأزهر والاهتمام بالعلوم المدنية حتى يمكنه تخريج دارسي العلوم الدينية والعلوم المدنية المواكبين للعصر.

هذا ويوكل إلى بعض الأساتذة المختارين تعليم اللغة العربية لمن لا يجيدونها من الوافدين غير العرب وإعدادهم للالتحاق بمراحل التعليم المختلفة. ويسكن هؤلاء الوافدون في الأروقة(٣) الخاصة بهم، ولما كثر عددهم عن أن يستوعبوا بها أعدت لهم مشيخة الأزهر المساكن الحديثة (مدينة سكنية ضخمة) في مدينة البعوث الإسلامية(٤) تحت إشراف مراقبة البعوث الإسلامية.

---

(١) عن قانون تطوير الأزهر، أنظر المرجع السابق، ص ص ١٠٢– ١٢٨.

(٢) ولمزيد من المعلومات عن الشيخ محمد عبده ورأيه في مجال التجديد وتطوير التعليم بالأزهر والتعليم عامة أنظر: د. حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ص ٥٤١– ٥٤٢.

(٣) الأروقة الخاصة بالوافدين من إفريقيا هي: رواق المغاربة (لطلاب شمال إفريقيا)، رواق الجبرت (لطلاب منطقة الصومال وما حولها)، رواق البرنية (لطلاب تشاد ووسط إفريقيا)، رواق البرابرة (لطلاب موريتانيا والبلاد المحيطة)، رواق الدكارنة (الغورية) الدرافورية (لطلاب دارفور وتكرور وبلاد غرب إفريقيا)، رواق السنارية (لطلاب منطقة سنار).

وهناك أروقة أخرى للوافدين من المناطق الإسلامية المختلفة: رواق الحرمين (لطلاب أهل مكة والمدينة والطائف)، رواق الشوام (لطلاب أهل الشام)، رواق جاوة إندونيسيا (لطلاب إندونيسيا والفلبين والملايو وسيام)، رواق السليمانية (الأفغان) (للطلاب الأفغان وما وراء النهر)، رواق الأتراك (للطلاب الأتراك وأهل تركستان وألبانيا واليونان ويوغوسلافيا وروسيا)، رواق اليمنية (لطلاب أهل اليمن)، الرواق العباسي (للطلاب الأكراد)، رواق الهنود (للطلاب من أهل الهند وباكستان)، رواق البغدادية (للطلاب من أهل إيران والعراق والبحرين وكردستان والكويت)، رواق الصين (للطلاب من أهل الصين).

لمزيد من التفصيل أنظر: د. محمد شتا زيتون، "تأثير الأزهر في الخارج: بين الماضي والحاضر"، مجلة الأزهر، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، الجزء التاسع السنة الخامسة والخمسون، يونية ١٩٨٣، ص ص ١٣٠٢– ١٣٠٤.

(٤) وهي مدينة طلابية بطريق صلاح سالم بالقاهرة.

وعليه كان لإنشاء الأزهر في مصر دوره الكبير كمصدر ومركز للإشعاع الثقافي الإسلامي.

وقد أوضح أحد المستشرقين وهو جاك بولان، أهمية دور مصر عامة والأزهر خاصة في هذا المجال بقوله: "تعد مكة المكان المقدس عند المسلمين، وتعد القاهرة مركز الثقافة الإسلامية، ومكانة الأزهر في العالم الإسلامي لا تعادلها مكانة، ومنذ قرون عديدة والأزهر مفتوح للمسلمين يجدون فيه العلم ومشعل النور، بل يجدون فيه المأوى والزاد، وكان الإفريقيون يتدفقون إليه ليتعلموا علوم القرآن والحديث وغيرها، ولكن مصر كانت تستغل الأزهر لتغرس في نفوس الوافدين إليه ألوانا من المعارف والثورات والاتجاهات القومية، مما حدا بأحد قادة نيجيريا أن يصرح "أن مسلمي نيجيريا يعدون الأزهر مركز القيادة للعالم الإسلامي كله"(١).

وعامة ينظر للأزهر وشقيقاته في شمال إفريقيا ــ القيروانة والزيتونة ــ من جانب المبشرين المسيحيين على أنها "مصانع تنتج دعاة إسلاميين مزودين بمنطق عاطفي يكون لتأثيره بين مواطنيهم من الوثنيين والمسيحيين بعد عودتهم فعل السحر".

وفي هذا المجال تجدر الإشارة إلى أنه قد نشأت في إفريقيا جنوبي الصحراء مراكز ثقافية في جاو وجني أو جنة وتمبكتو في شمال مالي وعرفت فترة ازدهار كبيرة.

ولكن التركيز على الأزهر بالذات يرجع لامتداد نشاطه لأكثر من ألف عام منذ إنشائه ولرسالته الدعوية كمركز إشعاع ثقافي. ولا يتصور البعض مدى انجذاب الإفريقيين وتقديرهم لكل من يلبس الملابس الأزهرية حيث يحرصون على أن يحصلوا منه على البركة. بل أن السفير المصري نفسه في كثير من المناطق الإفريقية يحرص الإفريقيون المسلمون على أن يتباركوا به بعد صلاة الجمعة لأنه من بلد الأزهر.

وقد لعب الأزهر دورا ثقافيا رئيسيا كان له أثره في نشر الإسلام وإن كان دوره غير مباشر في هذا المجال: خاصة عن طريق المنح المعطاة للدارسين بين الدول الإفريقية للدراسة بالأزهر فيعود لكل من الدارسين خريجي

---

(١) النص في د. أحمد شلبي، مرجع سابق، ص ١٧٩، نقلا عن جاك بولان:
The Arab Role in Africa, p. 59.

الأزهر داعية للإسلام من إفريقيا ذاتها ليقوم بنشر الدعوة في مجـــال شــعبه عملا بقوله تعالى: "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقـــهوا فـــي الديــن ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون"[١]. وينجذب إليـــهم الأفــراد نتيجة لتقدمهم الثقافي وقدرتهم على التعبير باللغات المحلية وكذلــك لباســهم المميز.

منظمة المؤتمر الإسلامي[٢]:

وهدفها دعم التضامن الإسلامي وزيادة التعاون بين الدول الأعضاء فـــي المجالات الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والعلمية والسياســية. ومقرهــا حاليا في قطر. وقد نشأت المنظمة بموجب قرار قمة رؤساء الدول الإســلامية في الرباط المغرب من ٢٢ – ٢٥ سبتمبر ١٩٦٩.

ويلاحظ أن الدول الإفريقية عامة تمثل نصف عدد دول المؤتمر الإســلامي فهناك دول ليست إسلامية ولا يمثل الإسلام غالبية ســكانها ولكنــها منتميــة للمؤتمر الإسلامي.

كما يتضح أن عدد الدول الإفريقية في منظمة المؤتمر الإسلامي وصــــل في سبتمبر ٢٠٠١ إلى ٢٧ دولة من مجموع أعضاء المنظمة الذي يصل إلى ٥٧ عضوا[٣]. أي أنها تمثل ما يقرب من نصف الأعضــاء بالإضافــة إلــى مراقب واحد (جمهورية إفريقيا الوسطى) من مجموع ثلاثة مراقبين.

وكان عدد الدول الإفريقية المؤسسة في المنظمة ١٣ دولة من مجمـــوع ٢٥ دولة مؤسسة وهي: الجزائر، والسنغال، والسودان، والصومال، والمغــــرب، والنيجر، وتشاد، وتونس، وغينيا، وليبيا، ومالي، ومصر، وموريتانيا.

ثم توالى انضمام الأعضاء كالتالي[٤]: سيراليون (١٩٧٢)، أوغندا وجابون وجامبيا وغينيا بيساو (٧٤)، بوركينا فاسو والكاميرون (٧٥)، وجزر القمـــر (٧٦)، وجيبوتي (٧٨)، وبنين (٨٢)، ونيجيريـــا (٨٦)، وموزمبيــق (٩٤)، وتوجو (٩٧)، وأخيرا كوت ديفوار (٢٠٠١).

---

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) لمزيد من المعلومات عن ميثاق المنظمة، وأعضائها ومؤسساتها وأجهزتها أنظر:
Organization of the Islamic Conference, Jeddah: Marwa Advertising, N.D.

(3) http://www.oic-un.org/about/members.htm, 23/09/2001.

(٤) لمزيد من المعلومات أنظر الملحق رقم (٣).

وبنظرة على لغة الأرقام نلاحظ أن نحو من ٥٠% من الدول أعضاء منظمة المؤتمر الإسلامي في دول إفريقية (بما فيها دول الشمال الأفريقي). من بينها دول لا يمثل المسلمون بها أكثرية بل أقلية ومع ذلك عضو بالمنظمة الإسلامية من ذلك بوركينا فاسو (٤٠%)، سيراليون (٣٩%)، غينيا بيساو (٣٠%) الكاميرون (٣٠%)، أوغندا (٢٩%) والجابون التي يصل عدد المسلمين بها إلى نحو (١%) فقط وإن كان رئيسها عمر بونجو قد دخل الإسلام.

وهناك دول أدخلت صفة الإسلام ضمن أسم الدولة وهي "جمهورية جزر القمر الفيدرالية الإسلامية" و"الجمهورية الإسلامية الموريتانية".

كما أن هناك العديد من الدول التي تعتبر الإسلام الدين الرسمي للدولة، فبالإضافة للدول العربية الإفريقية (تونس، جيبوتي، السودان، والصومال، وليبيا، ومصر، والمغرب، وموريتانيا، وجزر القمر) هناك (تشاد، والسنغال، وغينيا، ومالي، والنيجر). وهناك دولة طبقت الشريعة الإسلامية وجعلتها المصدر الوحيد للتشريع وهي السودان، وأخرى طبقتها ضمن ولاياتها الشمالية وهي نيجيريا. وإن كانت تلك التجارب ما زالت حديثة حتى يمكن الحكم عليها.

رابطة العالم الإسلامي:

وهي منظمة إسلامية عالمية غير حكومية . تأسست بموجب قرار المؤتمر الإسلامي في دورته الأولى بمكة المكرمة في ١٤ إلى ١٦ ذي القعدة ١٣٨١هـ الموافق من ١٨ إلى ٢٠ مايو عام ١٩٦٢ أثناء موسم الحج ذلك العام، والذي ينص على تكوين هيئة إسلامية مقرها مكة المكرمة لخدمة الإسلام والمسلمين. وقد صدر القرار بأهداف الرابطة ووسائل تحقيقها وأجهزتها العاملة وميزانيتها وشبكة اتصالاتها ومكاتبها في العالم(١).

وأقر نظام الرابطة رسميا في المؤتمر الإسلامي في ١٥ ذي الحجة ١٣٨٤هـ الموافق ١٧ أبريل عام ١٩٦٥(٢).

---

(١) "قرارات المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثامنة عشر"، مجلة رابطة العالم الإسلامي، العدد الثاني، السنة الخامسة عشرة، صفر ١٣٩٧، فبراير ١٩٧٧.

(٢) لمزيد من المعلومات أنظر: رابطة العالم الإسلامي في ٢٥ عاما: ذو الحجة ١٣٨٢ـ ١٤٠٧ هـ / مايو ١٩٦٢- ١٩٧٨م: إنجازات وتطلعات، جدة: دار عكاظ للطباعة والنشر، د.ت.

وتتضمن الرابطة مؤسسات على رأسها المؤتمر الإسلامي العام الذي يمثل أعلى هيئة تشريعية باعتباره أعلى سلطة في الرابطة ثم المجلس التأسيسي ويتكون من ٦٢ عضوا لا يتقاضون رواتب ويتولى رسم سياسة الرابطة بما يكفل تحقيق الأهداف. أما الأمانة فتمثل الجهاز التنفيذي وقد بلغ عدد موظفيها نحو ٤١٠ في المملكة العربية السعودية، وخارجها ٢٣١، بالإضافة إلى ألف مبعوث.

هذا وتنتشر مكاتب الرابطة في الأنحاء المختلفة للعالم وقد وصل عددها إلى ٣٣ مكتبا نصفها في إفريقيا وحدها حيث توجد مكاتب للرابطة في كل من: إثيوبيا، أوغندا، الجابون، السنغال، الصومال، الكونغو، بوركينا فاسو، بوروندي، تنزانيا، جزر القمر، جنوب إفريقيا، سيراليون، كينيا، موريشيوس، نيجيريا، موريتانيا، زائير(١).

أهداف الرابطة:

وقد تحددت الأهداف في تبليغ دعوة الإسلام وشرح مبادئه وتعاليمه ودحض الشبهات عنه والتصدي للتيارات والأفكار الهدامة التي يريد بها أعداء الإسلام فتنة المسلمين عن دينهم وتشتيت شملهم وتمزيق وحدتهم، والدفاع عن القضايا الإسلامية بما يحقق صالح المسلمين وآمالهم ويحل مشاكلهم".

وسائلها: أما الوسائل التي وضعت لتحقيق الأهداف فتتمثل في التالي(٢):

(١) "العمل على تحكيم الشريعة الإسلامية في البلاد الناطقة بالشهادتين.

(٢) الأخذ بمبدأ الشورى وتنسيق الجهود من أجل انتشار الدعوة الإسلامية وذلك عن طريق مؤتمرات لكبار علماء العالم الإسلامي.

(٣) التوعية الإسلامية أثناء موسم الحج عن طريق المحاضرات والندوات الإسلامية التي تنظمها الرابطة يوميا.

(٤) إقامة ندوة إسلامية عالمية في موسم كل حج بمقرها العام.

---

(١) أما بقية مكاتب الرابطة فتوجد في كل من: الأردن، إنجلترا، إندونيسيا، الدانمرك، فرنسا، جمهورية المالديف، بنجلاديش، الفلبين، ماليزيا، كندا، أسبانيا، أستراليا، المملكة العربية السعودية، الولايات المتحدة الأمريكية، أمريكا الجنوبية وباكستان. أنظر: دليل المنظمات والمؤسسات الإسلامية في العالم، السعودية، رابطة العالم الإسلامي، مركز المعلومات، ١٤١٣هـ، ص ص ٥٥١- ٥٥٤. أنظر أيضا:
http://www.arab.net/mwl/offices.htm, 24/ 01/ 2002.

(٢) المرجع السابق، ص ص ١٦- ١٧.

وعن نشاط الرابطة تفصيلا في تحقيق الأهداف والوسائل خلال ربع قرن، أنظر: المرجع السابق.

(٥) تنظيم التعارف بين وفود الحجيج بكل وسيلة ممكنة.
(٦) تشجيع ودعم الدعاة الإسلاميين في كافة أنحاء العالم للعمل على نشر الإسلام.
(٧) توزيع المصاحف بقراءتي حفص وورش وتراجم معاني القرآن باللغات العالمية الحية وتلك السائدة في المناطق الإسلامية.
(٨) توزيع الكتب والمجلات الإسلامية مجاناً بهدف تعميم الثقافة الإسلامية ونشر الدعوة.
(٩) تشجيع المؤسسات الإعلامية الإسلامية التي تخدم الدعوة الإسلامية وتشجيع النشر.
(١٠) ابتعاث وفود لجميع أنحاء العالم لدراسة مشاكل الأقليات الإسلامية بها ومساعدتهم.
(١١) تنسيق الجهود مع المؤسسات والمنظمات التي لها صلة بالرابطة ودعمها لخدمة الدعوة الإسلامية.
(١٢) تشجيع التأليف الإسلامي وشراء الكتب الإسلامية التي تشرح حقائق الإسلام.
(١٣) نشر التعليم الإسلامي بالإسهام في إنشاء المدارس والمعاهد الإسلامية في الوطن الإسلامي ودعمها.
(١٤) العمل على نشر لغة القرآن الكريم بين الشعوب المسلمة لتكون لغة التفاهم بين الجميع.
(١٥) العمل على تنقية وسائل الإعلام الإسلامي من أية دعوات غريبة عن روح الإسلام.
(١٦) العمل على إغاثة المسلمين المتضررين من الكوارث والنكبات والحروب ورفع المستوى الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات الإسلامية.
(١٧) تدريب أبناء المسلمين وتعليمهم بمدهم بالمنح الدراسية والمعونات المالية والدورات التدريبية".

وقد قامت الرابطة بإنشاء العديد من المراكز الثقافية والدينية في إفريقيا منها: مدارس أولية، ومراكز ثقافية إسلامية، ومراكز طبية، وأكاديميات

إسلامية للعلوم والتكنولوجيا، ومستوصفات ومعاهد جمعيات للشباب المسلمين وكليات إسلامية ومعاهد للدراسات القرآنية(١).

المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)(٢):

نشأت فكرة المنظمة بقرار صادر في المؤتمر الإسلامي الحادي عشر لوزراء الخارجية، المنعقد في مايو ١٩٨٠، وقرر مؤتمر القمة الإسلامي الثالث المنعقد في مكة المكرمة والطائف بالسعودية في يناير ١٩٨١ إنشاءها، وانعقد مؤتمرها التأسيسي بفاس بالمملكة المغربية في مايو ١٩٨٢. وأعضاؤها هم الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي.

أهداف المنظمة:

(١) تقوية وتشجيع وتعميق التعاون بين الدول الأعضاء في ميادين التربية والعلوم والثقافة والاتصال.

(٢) تطوير العلوم التطبيقية واستخدام الثقافة المتقدمة في إطار القيم والمثل العليا الثابتة للأمة الإسلامية.

(٣) تدعيم التكامل والسعي للتنسيق بين المؤسسات المتخصصة التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في مجالات التربية والعلوم والثقافة والاتصال، بين الدول الأعضاء في الإيسيسكو.

(٤) جعل الثقافة الإسلامية محور مناهج التعليم في جميع مراحله.

(٥) دعم الثقافة الإسلامية وحماية استقلال الفكر الإسلامي من عوامل الغزو الثقافي والتسوية، والمحافظة على معالم الحضارة الإسلامية وخصائصها المتميزة.

(٦) حماية الشخصية الإسلامية للمسلمين في البلدان غير الإسلامية.

ومن أبرز أوجه نشاط الإيسيسكو نشر كتب توثيقية عن الحضارة الإسلامية في العالم الإسلامي باللغة العربية واللغات الأجنبية، كما تم ترجمة

---

(١) دليل المنظمات والمؤسسات ...، مرجع سابق، ص ص ٥٥٧- ٥٥٨.

(2) The Islamic Education, Science, and Cultural Organization (ISESCO).

وقد وصفها العاهل المغربي في رسالته للمؤتمر العام السابع بأنها "الضمير الثقافي الحي للعالم الإسلامي".

انظر: الإيسيسكو، عدد ٤٥، شوال ١٤٢١هـ - يناير ٢٠٠١.

انظر أيضا: الإيسيسكو، عدد ٣١، ربيع أول ١٤١٨هـ - يوليو ١٩٩٧م، وعدد ٤٠، رجب ١٤٢٠هـ - أكتوبر ١٩٩٩م، وعدد ٤٤، رجب ١٤٢١هـ - أكتوبر ٢٠٠٠.

كتب تعليم الصلاة إلى ست لغات إسلامية إفريقية (الهوسا، مندنكو، الولوف، الفلفلدي، اليوغندية، السواحلية). كذلك قامت بإنشاء مراكز للقراءة والتثقيف (كما حدث من إنشاء عشرة مراكز في مالي، ومراكز في مصر وموريتانيا). وتقوم المنظمة بتقديم تقارير عن الأوضاع التربوية والثقافية والعلمية في العالم الإسلامي إلى منظمة المؤتمر الإسلامي، مع عقد مؤتمرات وورش عمل في مجالات اهتمامها. وقد وضعت عددا من الخطط الطموحة بهدف تطوير التربية والثقافة والعلوم.

كذلك قامت بإصدار "معجم تفاسير القرآن الكريم" في ٦٥٠ صفحة، والذي يعد عملا رائدا من حيث الاستقصاء والاستيعاب ولا عهد للمكتبة العربية الإسلامية بمثيل له. كما أصدرت "معجم عربي ــ هوسا بالحرف القرآني"، ومعجم آخر للغة الفولانية بالتعاون مع دولتي نيجيريا وغينيا، بهدف تنشيط توصيف وتوثيق اللغتين الأساسيتين في الدول الإسلامية في غرب إفريقيا وضبطهما لسانيا، بما ييسر تعلمهما عن طريق اللغة العربية، مع ربطهما بمحيطهما الثقافي وتراثهما الإسلامي. وتهدف ــ عامة ــ لدعم الثقافة الإسلامية مع تنشئة أجيال قادرة على مواكبة العصر، مع المحافظة على هويتها.

وقد وقعت منظمة الإيسيسكو مع منظمة الأليكسو (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) على اتفاقية تعاون في عام ١٩٨٤. وكان من أهم ما تم بينهما من اتفاق: برنامج تعاون مشترك للسنوات (١٩٩٨- ٢٠٠٠)، اتفق فيه على تنفيذ مجموعة من البرامج المشتركة، التي تعنى بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، ومحو الأمية وتعليم الكبار والتعليم عن بعد، والمحافظة على التنوع الإحيائي، وحماية حقوق المؤلف، وفهرسة المخطوطات، وتأهيل العاملين في المتاحف، وتدريب الموثقين والإعلاميين، مع دعم إنشاء شبكة للمعلومات، تربط بين اللجان الوطنية وكل من الإيسيسكو والأليكسو مع ربطها بالشبكات الدولية. كما أن من إنجازات تعاونهما دعم المدارس العربية (من ذلك ما تم في جمهورية بنين من عمل دورة تدريبية لموجهي المدارس العربية الإسلامية).

المركز الإسلامي الإفريقي[1]:

أنشئ المركز عام ١٩٦٦ في الخرطوم بالسودان بهدف تعليم الإسلام واللغة العربية لأبناء الوافدين المسلمين من الدول الإفريقية المجاورة، إلا أنه لم تبدأ الدراسة فيه فعليا إلا في عام ١٩٧١. وقد دعت الحكومة السودانية العديد من الأقطار العربية للمساهمة في هذا المركز باعتباره "مؤسسة إسلامية متكاملة" تشمل مسجدا، وفصولا دراسية، وسكنا للطلاب، ومبنى إداريا، ومكتبة، ومساكن للأساتذة والعمال، ومخازن وورشا تعليمية، وناديا للطلاب، ووحدة علاجية ووحدة خدمات. وتتراوح أنصبة الدول المشتركة في ميزانية التشغيل والتشييد بين المملكة السعودية (٢٥%) والكويت والإمارات العربية وقطر (١٥% لكل منها)، ومصر والمغرب والسودان (١٠% لكل منها).

ويهدف المركز إلى نشر تعاليم الدين الإسلامي وتعميقها بين الشعوب الإفريقية، وتوضيح العقيدة الإسلامية وتثبيتها بين المسلمين منهم. وفي نفس الوقت إعداد الدعاة والتعاون مع الهيئات الإسلامية الأخرى بهدف نشر الدعوة الإسلامية بين الدول الإفريقية.

وقد بدأ المركز في عام ١٩٧٧ بقبول ستين طالبا من: تنزانيا، وزنجبار، وأوغندا، والسودان مع إعطائهم منحا دراسية، ثم تزايد عدد الطلاب ليصل إلى ٧٥٠ طالبا من ٣٢ دولة إفريقية.

وتنقسم الدراسة في المركز إلى أربع شعب تخصصية[2] وهي:

التعليم (وتضم: التعليم الثانوي الأكاديمي، والتعليم الثانوي دراسات إسلامية وعربية، والتعليم الثانوي دراسات فنية، ودبلوم دعوة ودراسات إسلامية، ودبلوم تربية).

والدعوة (وتتولى: الإشراف على تدريب الوعاظ والدعاة وأئمة المساجد، ونشر الثقافة الإسلامية في إفريقيا، وتوثيق العلاقات والتعاون بين المركز والمؤسسات الإسلامية التي تعمل في إطار الدعوة الإسلامية داخل السودان

---

(١) خالد بوقماز، "المركز الإسلامي الإفريقي في السودان"، الكويت: مجلة الوعي الإسلامي، العدد ٢٦٨، ديسمبر ١٩٨٦، ص ص ٧٤- ٨٢.

(٢) من المرجع السابق، ص ص ٧٨- ٨٠.

وخارجها، وتبادل الوفود والدعاة بين السودان ومختلف الدول للقيام بـــالدعوة الإسلامية).
والبحوث والنشر (وتقوم بإجراء بحوث ودراسات حول الأوضاع الاقتصاديـة والاجتماعية والتعليمية والثقافية للمسلمين في إفريقيــا لتوفــير الإحصائيــات اللازمة لنشر الدعوة، مع تبني البحوث والدراسات التي تبرز دور الإســلام في إفريقيا وتصحح المفاهيم الخاطئة عن القارة، ونشر الثقافة الإسلامية مــن خلال ترجمة وتأليف الكتب الإسلامية مع ترجمة بعض الكتب التي تتحــدث عن المسلمين في إفريقيا إلى اللغات الأجنبية. ويتبع هــذه الشــعبة: المكتبــة والوثائق وتضم أكثر من ١٥ ألف كتاب ومائتي دوريـــة و ٦٥٠ وثيقـــة و ٧٠ أطروحة جامعية وعدداً من المخطوطات والكتب النادرة. كما يصدر المركــز عدداً من المجلات أهمها "نشرة المركز" و"دراسات إفريقيـــة" وهـــي مجلــة نصف سنوية، وسلسلة الإسلام في إفريقيا.
وأخيراً شعبة الخدمات الاجتماعية والتي تأخر قيامها.

ويتكون الهيكل التنظيمي للمركز من مجلس أمناء يضم ممثلين عن الــدول المساهمة، ومجلس إدارة يمثل السلطة الإدارية ويتكون من رؤســاء الشــعب التخصصية وخمس شخصيات أخرى يعينها المجلس الأول.

جمعية الدعوة الإسلامية العالمية:

أنشئت جمعية الدعوة الإسلامية العالمية في ليبيا بموجب قـــانون ٦٨ لســنة ١٩٧٢ في ١٣ مايو ١٩٧٢ (٢٩ ربيع أول ١٣٨١ ور) أصدره مجلس قيــادة الثورة بها. واتخذت مقرها في "أكبر بناء صليبي كنســـي"[١] وذلــك لتكــون مركزاً للإشعاع الحضاري الإسلامي. والجمعية تعد منظمـــة خيريـــة غـــير حكومية ومستقلة تعمل على تقديم المساعدات بصرف النظر عن الانتمـــاءات الدينية. وتتمتع الجمعية بشخصية اعتبارية مستقلة ويتبعها صنـــدوق لتمويـــل نشاطها أطلق عليه صندوق الجهاد.

---

(١) "القوافل الإسلامية"، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشـــتراكية العظمى"، ١٣٩٥ور = ١٩٨٦م، ص ٩. و(ور) مقصود بها (وفاة الرسول) وفقاً لما هو معمول به في ليبيا من نظام تأريخ إسلامي. مع أن المتفق عليه هو التأريخ بهجرة الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة إلـــى المدينة (هـــ). أما (م) فأصبح يقصد بها في ليبيا (مسيحي) وليس (ميلادي) كما هو معروف.

ولها عدد من الدعاة في أنحاء العالم المختلفة، كما يتبعها كلية الدعوة الإسلامية التي أنشئت عام ١٩٧٤ والتي يدرس بها طلبة من كافة أنحاء العالم، ومدة الدراسة بها ٤ سنوات يحصل بعدها الخريج على درجة: "الإجازة العامة في الدعوة الإسلامية" وهي تعادل درجة الليسانس الجامعية.

وتعمل الجمعية على دراسة المناطق التي تقدم لها المساعدات خاصة في إفريقيا مع تحديد دراسة الأمراض المتوطنة والمشكلات البيئية.

وتقدم الجمعية المساعدات الإنسانية وذلك عن طريق تسيير قوافل إسلامية إنسانية للدول الإفريقية المختلفة بناء علي طلبها وذلك للاستفادة من الخدمات التي تقدمها. والقوافل تتضمن عدداً من الأطباء في مختلف التخصصات بالإضافة للممرضين والصيادلة لتوزيع الأدوية والمساعدات والإسعافات الأولية وإجراء الجراحات إذا لزم الأمر، مع عدد من الوعاظ والمرشدين الإداريين للدعوة إلى الإسلام ولكل قافلة قائد "والقافلة الإسلامية هي فكرة تجسد التبشير بتعاليم الإسلام وشرحه لغير معتنقيه وتثبيته وتقويته في نفوس المسلمين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم".. "فهي تزور المدرسة والمسجد والكنيسة والمستشفي والمؤسسات الاجتماعية لأن هدفها القضاء على عدو الإنسان المتمثل في المرض والجهل والفقر".

هذا وقد انتشرت القوافل الإسلامية في مناطق إفريقيا المختلفة ولم تقتصر على منطقة بعينها ولا على المناطق الأقرب لليبيا كالساحل فهدفها إفريقيا ككل ومن ثم زارت كلاً من: موزمبيق، إثيوبيا، بتسوانا، بوركينافاسو، غانا، أوغندا، زيمبابوي، مالي، مدغشقر، توجو، بنين، رواندا، بوروندي. وعملها الأساسي في إفريقيا وإن كانت قد زارت أيضاً مالاديف وسريلانكا في آسيا. وتتوالى على جمعية الدعوة طلبات الدول بزيارة القوافل لها.

كما تقوم جمعية الدعوة الإسلامية مع بداية شهر رمضان من كل عام بإرسال عدد من قراء القرآن الكريم والوعاظ لإحياء ليالي رمضان.

هذا وقد تم إنشاء "المجلس العالمي للدعوة الإسلامية" عام ١٩٨٢ ليكون بمثابة اللجنة التنفيذية للمؤتمر العالمي للدعوة الإسلامية.

وعمل الجمعية هذا يعتبر رائداً حيث إنها تعد "أول مؤسسة إنسانية إفريقية تقوم بهذا العمل مباشرة بتقديم المساعدات إلى الإفريقيين"(١). وهي تقوم بدور

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤-١٥.

إنساني متعدد الأبعاد فكما تعمل القوافل علـــى توزيــع الــدواء والملابــس والأغطية والأطعمة تقوم بتوزيع المصاحف.

وتسعى جمعية الدعوة الإسلامية العالمية على إقامة المراكــز الإســلامية مثلما أنشئ في بنين وأوغندا ومراكز ثلاثة في بوروندي، وبناء المساجد كمــا تم في مالي (مسجد في حي الفردسية) وإنشاء المــدارس الإســلامية (مثــل مدرسة عمر المختار في مدغشقر). كما تقوم بإرسال الدعاة ودفع رواتبهم[١].

وتحرص الجمعية على المساعدة في مواجهــة آثــار القحــط والجفــاف والكوارث في إفريقيا وإرسال العقاقير الطبية والمساعدات.

وجدير بالذكر أن العديد من المواطنين الإفريقيين اعتنقوا الإسلام على يــد أعضاء القافلة وكان جهدها واضحاً في هذا المجال في رواندا عام ١٩٨٢[٢].

كما تسعى جمعية الدعوة الإسلامية إلى محاولة توحيد صفــوف الجماعــات الإسلامية وحل الخلافات فيما بينها كما حدث في غانا، وتوحيــد الجماعــات الإسلامية في بوركينا فاسو لتصبح جميعها مـــا يســمى باتحــاد الجمعيــات الإسلامية وذلك بإرسالها وفداً من المجلس العالمي للدعوة الإســـلامية لـــهذا الغرض[٣].

هذا وقد وقعت ليبيا مع دولة الإمارات العربية اتفاقيـــة لإنشـــاء منظمـــة مشتركة لإنشاء المراكز الثقافية الإسلامية في إفريقيا وآسيا فـــي ٢٨ أبريــل ١٩٧٥ وذلك بهدف المساعدة في التنميـــة الثقافيـــة والاجتماعيـــة للأقليــات المسلمة في آسيا وإفريقيا وقد عملت بنشاط فـــي إفريقيــا فأنشــأت مراكــز إسلامية ومدارس وجوامع ومستوصفات ومسارح في روانـــدا، وبورونـــدي، وتوجو، ومالي وغيرها[٤].

وتأتي زيارة الرئيس معمر القذافي لبعض الدول الإفريقية[٥] تتويجاً لجــهود الدعوة الإسلامية حيث يحرص على الصلاة في الجامع الكبير في المدن التــي يزورها مع خطبة للمصلين، الأمر الذي يترك أبلغ الأثر في نفوس الإفريقيين

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢-٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٤.

(4) L'Organisation Commune pour la Création des Centres Culturels Islamiques, Tripoli: Dar Iqra, N. D.

(٥) مثل نيجيريا، والنيجر، وإفريقيا الوسطى وتشاد. انظر: رحلة القائد الإسلامية إلـــى إفريقيــا (النيجــر ونيجيريا)، خطب وأحاديث، وسجل وثائقي، طرابلس: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٩٧.

الذين ينجذبون للعلاقات الشخصية المباشرة. ويذكر الإفريقيون أنفسهم أن الآلاف أسلموا في تلك الزيارات على يديه على الرغم من أن خطبه كانت بالأساس ذات طابع سياسي وليس ديني.

سابعاً: الزعامات الدينية ـ السياسية والجهاد الإسلامي(١):

منذ دخول الإسلام للقارة الإفريقية وعلى مراحل انتشاره ظهرت الزعامات الدينية الإفريقية، وسينصب تناولنا في هذا المجال لنماذج من الزعامات الدينية السياسية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والتي واكب ظهورها الجهاد ضد القوى الاستعمارية باسم الإسلام مما أسهم في زيادة انتشاره.

وقد ظهرت في إفريقيا العديد من الزعامات الدينية – السياسية التي تميزت بسمات مشتركة: حيث جاءوا جميعاً من عائلات عارفة بالإسلام وجميعهم إفريقيون ولكن يرجعون عادة أصلهم وأنسابهم للأماكن المقدسة بالحجاز. كما إنهم ضالعون في اللغة العربية والشريعة الإسلامية ومن المسات المشتركة بينهم أيضاً أنهم كانوا زعماء روحيين صوفيين وأن كلاً أسس طريقة خاصة به. وقد أمضوا جميعاً – فيما عدا عثمان دان فوديو – فترة من التعلم والتعليم في مكة والأماكن المقدسة ومروا بمصر والأزهر ومعظمهم مكث هناك لسنوات باستثناء ماء العينين القلقمي الذي لم يبق في الأماكن المقدسة إلا لثلاثة أسابيع وفي مصر لشهور قليلة. كما أنهم جميعاً كانوا بناة دولة واجهوا الغزو الاستعماري – فيما عدا عثمان دان فوديو الذي توفى قبله واستمر ابنه محمد بللو بعده. فالاستعمار الغربي في إفريقيا واجه بصفة عامة مقاومة من جانب الزعامات الإسلامية ولم يستقر له المقام إلا بعد أن قضى على تلك الدول والزعامات الإسلامية عامة.

وقد توافرت في حالة كل من الزعامات مقومات النجاح السياسي: حيث القيادة الواعية، والعقيدة الراسخة والتنظيم السياسي. فالإسلام كحضارة وكثقافة وكأيديولوجية أعطى دفعة كرست من النجاح السياسي للزعامات

---

(١) انظر: Martin, op.cit.
ومن المراجع العربية الأساسية، انظر: الألوري، الإسلام في نيجيريا..، مرجع سابق، وقد اعتمدنا اعتماداً كبيراً على هذين المرجعين في هذا الجزء.

الكاريزمية. أي توافر الإطار العقائدي والإطار التنظيمي اللازم لنجاح الدولة التي استخدمت الإسلام كقوة دافعة.

وإذا كانت الكتابات الغربية في مجال دراسة الإسلام وانتشاره في إفريقيا كثيراً ما تشير لتلك الحركات الدينية السياسية التي ظهرت في القرن التاسع عشر باسم المهدية إلا أن ذلك الإطلاق لا يتسم بالدقة حيث أن مفهوم المهدية بالنسبة لغالبيتها يقتصر على قلة قليلة منها لا يجوز التعميم على أساسها.

عثمان دان فوديو: وجهاد الفولاني في شمال نيجيريا[1]:

كان عثمان دان فوديو ــ والمعروف بالعربية باسم عثمان بن فودي أو عثمان بن فوديو وفي بلده بشيخو (الشيخ وتنطق سيكو) ــ من أهم الزعماء المسلمين في غرب إفريقيا[2]. وهو من المصلحين الدينيين: فقد كان زعيماً روحياً وكاتباً، وكانت تعاليمه وكتاباته[3] وما زالت واسعة الانتشار والتأثير في غرب إفريقيا. وكان عالماً وفقيهاً وأديباً ومجتهداً في العلوم الشرعية التي برز في تعلمها وتعليمها حتى تخرج على يديه نحو المائة من العلماء ممن بلغوا مرتبة الاجتهاد المذهبي في الفقه المالكي الواسع الانتشار في غرب إفريقيا[4]. وقد كان لزعامته وتعاليمه الفضل في قيام دولة إسلامية للفولاني في مناطق الهوسا، كما كانت مصدر إشعاع لغيرها في المناطق المحيطة.

وقد تزعم جهاد الفولاني الذي كان وراءه الصراع السياسي التقليدي بينهم وبين الهوسا. وساعده في جهاده ابنه محمد بللو وأخوه عبد الله[5]. وقد اعتبر

---

(١) ومعناها بالفولانية الفقيه. انظر ولمزيد من المعلومات: المرجع السابق، ص ٩٤، أنظر أيضاً: Martin, op.cit., p.p. 13-22.

(٢) ولد عثمان دان فوديو في شمال مناطق الهوسا في مراتا بجوار جالي بأراضي غوبر وذلك في عام ١٧٥٤م وتوفي عام ١٨١٧ (وقد جاء في الألوري أنه ولد عام ١٧٤٤م/١١٦٩هـ)، أما أخوه عبد الله فقد ولد عام ١٧٦٦، أما ابنه محمد بللو فقد ولد عام ١٧٨١. وقد دخل أجدادهم من عشيرة التورودبي أراضي الهوسا في القرن الخامس عشر حيث تخلف جده الأكبر في تلك البلاد وهو في طريقه للحجاز.

(٣) من مؤلفاته: "أصول الولاية"، و "إحياء السنة"، و "بيان البدع"، و "ترغيب العباد"، و"لب الطالبين"، و"مرآة الطلاب"، و"حصن الأفهام"، و"المسائل المهمة"، و"نصائح الأمة"، و"نور الأولياء".

(٤) الألوري، الإسلام في نيجيريا...، مرجع سابق، ص ص ٩١، ٩٥.

(٥) د. السر سيد أحمد العراقي، "عبد الله بن فودي، محمد بللو بن الشيخ عثمان دان فودي: من علماء غربي إفريقيا في القرن التاسع عشر"، في: ندوة العلماء الأفارقة..، مرجع سابق، ص ص ٣٥٧- ٣٦٥. ومن أهم كتابات الشيخ عبد الله: "تزيين الورقات"، انظر لمزيد من المعلومات: عمر أحمد سعيد، "تزيين الورقات بين التاريخ والأدب (للشيخ عبد الله بن فوديو)"، دراسات إفريقية، المركز الإسلامي الإفريقي، الخرطوم، العدد الأول، رجب ١٤٠٥هـ - أبريل ١٩٨٥م، ص ص ١٥٣ - ١٦٩.

البعض تلك الحركة صدى لرد الفعل الصوفي في الشرق الأوسط للحركة الإصلاحية الوهابية في الجزيرة العربية، إلا أنها مثلت بدرجة أكبر جهوداً محلية ترمي للإصلاح الإسلامي كرد فعل لتردي أوضاع المسلمين في المنطقة. وذلك بتطبيق نظام قيم إسلامي جديد أساسه التركيز على المصادر الأصلية للشريعة مع الأخذ في الاعتبار البعد الثقافي المحلي. ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن عثمان دان فوديو – على خلاف الزعماء الإسلاميين الإفريقيين الذين نهضوا في القرن التاسع عشر – لم يقم بزيارة الأراضي المقدسة، ولم يكن له احتكاك بالحركة الوهابية بل إن حركته في انتشارها سبقت الحركة الوهابية، وهناك العديد من الاختلافات بين الحركتين(١).

وقد اعتمدت الحركة أيديولوجياً على الطريقة القادرية ولقيت تأييداً من المسلمين الذين ينتقدون الاتجاهات الدينية التي عملت على التكيف مع نظم ومعتقدات غير المسلمين: أي الذين عارضوا التوليف الديني والثقافي بين الإسلام والديانة التقليدية، كما عارضوا أيضاً قهر الهوسا لهم وغزوات قنص الرقيق والضرائب العشوائية التي فرضوها عليهم.

وعثمان دان فوديو ينتمي لعشيرة تسمى توروديي، أو تورنكا، أو توروود – حيث يسميهم جيرانهم الهوسا – والكلمات اعتبرت مرادفة للفولاني(٢). وقد كانت تلك العشيرة النواة الأساسية للدولة الإسلامية المترامية التي تأسست بزعامة عثمان دان فوديو في مناطق الهوسا. وقد تميزت العشيرة بتفوقها العلمي بفضل دراسة أفرادها للدين الإسلامي وتماسكهم السياسي. وكان مثقفوها على صلة بالتطورات السياسية والثقافية في المناطق الإسلامية الأخرى في العالم. ومن ثم طوروا لأنفسهم تقاليد ثقافية إسلامية قومية ووصل بعضهم إلى مستوى عال في التفقه، وسافر الكثير منهم للأراضي

---

(١) لمزيد من المعلومات، انظر: الألوري، الإسلام في نيجيريا..، مرجع سابق، ص ص ٩٩ –١٠٢. حيث يتناول بالتحليل أوجه الخلاف بين الحركتين. وعن تأثير الحركة الوهابية في إفريقيا أنظر:
Cardaire, op.cit., pp. 100- 144.

وعن الاتجاه المعارض لها أنظر: ص ص ١٤٥– ١٦٣.

(٢) وموطنهم الأصلي في السنغال وغينيا في منطقة فوتاتورو وفوتاجالون، ومثلت تحركاتهم البشرية من تلك المنطقة نحو الشرق واحدة من أهم التحركات البشرية في إفريقيا، حيث ينتشرون في كل غرب إفريقيا. وقد تميزوا تقليداً بالثراء وامتلاك الأبقار كما تأثروا كثيراً من الجفاف الذي عم المنطقة في السنوات الماضية.

الحجازية للحج وبقي بعضهم في مصر لفترة طويلة حيث استوعبوا الأفكار الإسلامية من تلك المناطق، وبالتالي فإن ثقافتهم لم تكن محلية بحتة حيث انفتحوا على الحضارة الإسلامية. ومع تفوقهم العلمي والحضاري إلا أنهم كانوا خاضعين لغيرهم من الشعوب حيث كانوا أقلية بين الهوسا. فقد كانت الحياة صعبة بالنسبة لهم بحكم الظروف مما دفع البعض منهم إلى التصوف والبعض الآخر إلى النشاط السياسي: وقد جمع بن فوديو بين الاتجاهين. وكان وضعهم باختصار هو وضع أرستقراطية روحية محرومة من وضعها الصحيح في المجتمع. وكان هناك تنسيق بين متعلمي الفولاني ومتعلمي توروديي كما أنهم تماسكوا سياسياً. وقد شغلت التوروديي الظروف الاجتماعية المحيطة: من ذلك الأوضاع غير المستقرة للمجتمع نتيجة وجود بحر من الهوسا الذين يدينون بالديانة التقليدية أو المسلمين إسلاماً سطحياً يحيطون بجزر صغيرة من المسلمين (الفولاني، والطوارق والعرب وبعض الهوسا المسلمين إسلاماً حقاً)، وهؤلاء تطلعوا في المستقبل لحكومة مسلمة ومؤسسات اجتماعية إسلامية في ظل زعامة إسلامية. ورأى البعض منهم الأخذ بفكرة العودة للدولة الإسلامية في الماضي (مثل الدولة في ظل الخلفاء الراشدين الأربعة أو الدولة العباسية). وقد تزايد عدد المناضلين من المسلمين في مناطق الهوسا خاصة في القرن الثامن عشر نتيجة هجرتهم من الغرب. ومع اضطهاد الهوسا وإجحاف الضرائب والممارسات المسيئة للإسلام، تطلعوا للقيام بالثورة لإقامة النظام الإسلامي الذي يرغبون فيه.

وقد وجد هؤلاء المناضلون في عثمان دان فوديو غايتهم في الزعامة. فهو يأتي من عشيرة توروديية معروفة كما سبق ذكره وقد جعله والده يحفظ القرآن صغيراً وتفوق في اللغة العربية وفقه الإمام مالك والتعاليم الإسلامية كما درس الشريعة الإسلامية والأدب العربي. ويرجع الفضل في تدريس عثمان دان فوديو وأخيه عبد الله وابنه محمد بللو لأقاربه خاصة جبريل بن الأقدس[1] الذي قام بالحج مرتين والذي أدخلهم في ثلاث طرق صوفية مختلفة هي القادرية والخلوتية والشاذلية. وقد كان لجبريل تأثير كبير على

---

(١) لمزيد من المعلومات عن الشيخ جبريل وتأثيره على دان فوديو ومراحل تطور جهاده أنظر: أحمد محمد كاني، الجهاد الإسلامي في غرب إفريقيا، ورقة ثقافية، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٧، ود. عمر عبد الرازق النقر، "دراسة أولية في أسانيد الشيخ عثمان بن فودي"، في: ندوة العلماء الأفارقة..، مرجع سابق، ص ص ٣٥٠- ٣٥١.

هي القادرية والخلوتية والشاذلية. وقد كان لجبريل تـأثير كبـير علـى آراء وحياة عثمان دان فوديو رغم أن الأخير اعتبره أقرب إلى الخوارج والمعتزلة نتيجة راديكالية آرائه، إلا أنه اتفق معه في الحملة على الممارسات السيئة في أراضي السودان الغربي ـ أو ما يعرف ببلاد التكرور[١].

وتأثراً بآراء جبريل فقد بدأ عثمان دان فوديو في التفكير فـي الإصـلاح الإسلامي مع القضاء على الممارسات الضارة السائدة. وبدأ الدعوة لذلك مـن سن العشرين وبدأ السفر من موطنه في دجل قرب سوكوتو مهاجماً المسـيئين لنقاء الإسلام. وشاركه أخوه عبد الله كثيراً بعد حوالي ١٧٧٤.

وقد بلور الشيخ عثمان دان فوديو إيديولوجية تقوم على أن أصول الإسلام هي الكتاب والسنة والإجماع. فالحلال والحرام هو ما اتفـق عليـه علمـاء السلف والاجتهاد يكون واسعاً فيما اختلفوا فيه. ومن ثم رأى أنه لا يشـترط اتباع أي من المذاهب الفقهية فجميعها على حق. وقد نظـر إلـى العـادات المحلية التي تخالف الكتاب والسنة وإجماع الأمة على أنها بدع يجب إزالتـها. وأعتبر المزج بين تعاليم الإسلام والمعتقدات الوثنية الموروثة المنافيـة لـه نوعاً من الشرك يستوجب الجهاد مثله مثل الوثنية المحضة. كما ربـط بيـن إسلام وكفر حاكم البلاد بإسلام وكفر شعبه عملاً بـأن "النـاس علـى ديـن ملوكهم". وفي حالة بلاد الكفر يستوجب الأمر إعلان الجهاد عليها أو الـهجرة منها إلى بلاد الإسلام. وأعتبر من عداد بلاد الكفر التي يجوز إعلان الجـهاد عليها تلك التي لا تحكم بالشرع[٢].

ولقد ذاع صيته بين حكام الهوسا نتيجة تعاليمه ودعوته وتحقيقه للعدل بيـن شعبه. وقد تدعمت صورته بعد فشل محاولة حاكم غوبر ـ باو ـ في قتلـه وبعد أن أصبح معروفاً أنه هو وأتباعه يراكمون الأسلحة والعتاد. ولم يتوقـف عن الكتابة بالعربية (والتي كانت موجهة للفئات الأكثر تعليماً) والفولفولـدي (وهي اللغة الشائعة بين الفولاني).

---

(١) وقد كتب الكتاب العرب كثيراً عن بلاد التكرور في القرون الوسطى وقدم الكثير من أهالي تكرور إلى مصر للالتحاق بالأزهر أو في الطريق للحج في مكة واستقروا في حي بولاق الدكرور الذي يستمد اسـمه من تكرور الذي أصبح دكرور مع مرور الزمن. ولايزال الإفريقيون في المملكة العربية السعودية معروفين عامة بالتكارنة نسبة لتكرور.

(٢) محمد أحمد الحاج، "الشيخ عثمان بن فودي والحضارة العربية الإسلامية في الأقليم الشمالي لجمهورية نيجيريا الاتحادية"، ندوة العلماء الأفارقة ...، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

ويقول عن نفسه إنه عندما بلغ السادسة والثلاثين من عمره رفع الله عنه الحجاب وأصبح يرى الأشياء البعيدة قريبة ويسمع الأصوات البعيدة كما أصبح يشم الرائحة الطيبة لمن يعبدون الله والرائحة السيئة للمخطئين. وفي سنة ١٧٩٤ كانت له تجربة أخرى أقنعته بأنه يمتلك تأييداً إلهياً حيث يذكر أنه "بعد أن بلغ الأربعين – بخمسة شهور وعدة أيام – أخذه الله إليه وأنه وجد سيدنا محمداً مع الصحابة والأنبياء والقديسين ثم جاء عبد القادر الجيلاني – مؤسس القادرية – يلبس رداء أخضر مكتوباً عليه لا إله إلا الله محمد رسول الله، وأنه قلده سيف الله ليستخدمه ضد أعدائه"(١).

ومنذ ذلك التاريخ أصبح عثمان دان فوديو مقتنعاً بضرورة المواجهة العسكرية مع حكام الهوسا، خاصة حاكم غوبر الذي قام عام ١٧٩٧ بإيقاف الدعوة الإسلامية وتقييد حرية المسلمين. وهو ما أوضحه محمد بللو ابن عثمان دان فوديو في رده على محمد الكافي – أحد علماء عصره وهو من برنو – الذي أرسل لعثمان دان فوديو يلومه على ما سمع من محاربته لحكام غوبر وبرنو وغيرها رغم إسلامهم مخالفة لشروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. حيث ذكر: .."فلم يرعنا إلا إنذار من أمير غوبر بثلاثة أمور: أنه لم يرض لأحد أن يعظ الناس إلا الشيخ وحده، ولم يرض لأحد بالإسلام إلا وارثه من آبائه ومن لم يرث الإسلام فليعد إلى ما عليه آباؤه وأجداده، وألا يتعمم أحد بعد اليوم ولا تضرب امرأة بخمارها على جيبها"(٢). وكان هذا الإنذار وما يتضمنه بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير. حيث قرر عثمان دان فوديو ــ الذي كان قد سلح أتباعه ــ الهجرة مستناً بالرسول وتمشياً مع قوله تعالى: "ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها"(٣). فنقل مقره إلى جودو وهي إلى الشمال الغربي من موطنه كما أنها على حدود غوبر.

وقد تبع الهجرة إعلانه الجهاد الذي بدأ في ١١ فبراير عام ١٨٠٤ و استمر أربع سنوات. وقد حقق بالفعل نصراً كبيراً على حاكم غوبر. وأعلن

---

(١) انظر: Martin, op. cit., p. 20.

(٢) انظر: الألوري، الإسلام في نيجيريا..، مرجع سابق، ص ١٢٧.

وعن الرد كاملاً، انظر: ص ص ١٢٥ – ١٣١، وعن أصل رسالة الكانمي التي كان الرد السابق عليها، انظر: ص ص ١٢٢ – ١٢٥.

(٣) النساء: ٤.

الخلافة في الدولة الإسلامية التي أنشأها تطبيقاً لإيديولوجيته التي بلورها، على نمط الخلافة في صدر الإسلام وعاصمتها صكت[1].

وجاء النصر بحلفاء جدد لعثمان دان فوديو خاصة من الرحل الفولاني ممن كانوا يراقبون الأحداث لينضموا للمنتصر سعياً وراء الغنائم أكثر منه تحمساً للجهاد. هذا وقد قام الكانمي بمحاربة جيوش فوديو واستطاع استرداد برنو ونصب نفسه حاكماً عليها كدولة إسلامية. وقد ظل أبناؤه يحملون لقب شيخ حتى الآن.

وقد أسهم جهاد الفولاني في ظل عثمان دان فوديو إسهاماً كبيراً في نشر وتعميق الدين الإسلامي في نيجيريا والمناطق المحيطة في القرن التاسع عشر. وقد دامت دولته التي أسسها على النظام الإسلامي مائة عام قبل الاستعمار الإنجليزي لنيجيريا حيث استمرت من بعده في ابنه محمد بللو الذي تولى الخلافة من بعده وفي آل بيته من بعده[2]. وقد استطاعت الإدارة البريطانية أن توقع معه معاهدة صداقة في ١٨٢٦، ولكن توسعها في المنطقة لقي مقاومة من السلطان سلطان بن محمد بللو، الذي ما لبث أن هزم وهاجر، ولكن تتبعته القوات البريطانية وقضت عليه وعلى معظم أعوانه والعلماء المصاحبين له؛ مما أدى إلى سقوط الخلافة في أيدي البريطانيين عام ١٩٠٣.

ولكن لم يتم القضاء على الدعوة الإسلامية ولا على صورة عائلة دان فوديو. فمن الجدير بالذكر أن الحاج أحمد بللو – رئيس وزراء شمال نيجيريا الأسبق – وهو من ذرية عثمان دان فوديو – قد ختم حياته بالدعوة الإسلامية وتحولت على يديه مناطق كبيرة وقرى بأكملها ممن يدينون بالديانة التقليدية والمسيحية في شمال نيجيريا للإسلام، الأمر الذي كانت تنشره الصحف اليومية والإذاعات المحلية في شكل أرقام خيالية[3].

---

(١) د. محمد أحمد الحاج، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

(٢) لمزيد من المعلومات عن دولة بن فوديو أنظر: د. عبد الله عبد الرازق إبراهيم، الإسلام والحضارة الإسلامية في نيجيريا، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٤.

(٣) الجامي، مرجع سابق، ص ٤٠ – ٤١.

الحاج عمر التل[1]: و جهاده في غرب إفريقيا:

استمد الحاج عمر أيضاً إلهامه في أفكاره من حركة النهضة الصوفية في الشرق الأوسط في القرن ١٨. وقد أصبح زعيماً وبطلاً في غينيا والسنغال ومالي انطلاقاً من منطقة فوتاتورو. وتميز بالطموح السياسي فضلاً عن زعامته الدينية للتيجانية وقد حقق نجاحاً كبيراً في الأمور العسكرية وفي التوسع لنشر الإسلام واستطاع بناء إمبراطورية كبيرة لكنه لم يعش ليتمم أعماله بنجاح حيث تحالفت ضده جماعات المسلمين المعادين له كما وجهت فرنسا ضرباتها له ولم تستطع في الواقع أن تقر سيطرتها الاستعمارية إلا بعد القضاء على حكمه ودولته الإسلامية التي أنشأها. وكان تأثير الحاج عمر كبيراً على كثير من الجماعات المسلمة وغير المسلمة خاصة البمبارا، وقد اعتقد بعض أتباعه والمؤمنون به بأنه مهدي أو واسطة للمهدي ووكيل عنه.

وقد جاء من التورودبي مثله مثل دان فوديو، من أسرة متدينة عارفة بالإسلام: حيث درس منذ صغره على يدي والده ـ معلم الدين ـ العربية والعلوم الإسلامية وحفظ القرآن وصحيح البخاري ومسلم. ثم غادر موطنه وهو في الخامس عشر من عمره ودرس على يد العديد من المعلمين المحليين. كما قرأ الكثير من كتب القانون والشريعة. وعمل منذ سنة ١٨١٤ معلماً للقرآن وأصول الدين خاصة في منطقة ساتينا حيث ذاع صيته قبل سفره لأداء الحج.

وقد التحق الحاج عمر بالتيجانية ـ التي تميزت باتجاهها الإصلاحي ـ وهو في العشرينات من عمره قبل سفره لأداء فريضة الحج عام ١٨٢٥ يصحبه أخوه علي. وفي طريقه سيراً على الأقدام وصل إلى سوكوتو وبقي عند أميرها محمد بللو – ابن الشيخ عثمان دان فوديو وخليفته ـ عشرة أشهر حيث أكرم وفادته وأعطاه جارية رزق منها بولد. وعند وصوله القاهرة قابل مسئولاً مصرياً مختصاً بوفادة الزوار الآتين من الغرب الذي قام باستدعاء العلماء الذين سألوه في أمور الدين واللغة العربية والقانون والمنطق وغيرها

---

(١) ولمزيد من المعلومات، انظر: Martin, op. cit., pp. 68 - 98.
هو عمر بن سعيد بن عثمان الفوتي التوري الكيديو (من خيدي). وقد ولد في هلور قرب بودور في جيدي من مناطق شمال السنغال. ومدن ملور وبودور ما زالت مدناً هامة قرب موريتانيا وبالتالي مفتوحة لنفوذ المغرب شمالاً. ويعتقد أنه ولد سنة ١٧٩٤. وتوفي في ١٢ فبراير عام ١٨٦٤ الثالث من رمضان ١٢٨٠هـ.

وقد نجح في اثبات تفقهه في الدين وتمكنه من اللغة العربية فزودته السلطات المعنية بما يحتاجه لإتمام رحلته إلى مكة. وفي مكة قابل ممثل التيجانية في الحجاز – محمد غالي(١) – وقدم نفسه وماله وخدمته له وظل معه ثلاث سنوات في المدينة يدرس على يديه. وقد تلقى على يديه تعاليم خاصة في طقوس التيجانية وأدخل في أسرار الطريقة وكان بمثابة سكرتير "للغالي". وفي نهاية تلك السنوات أخذه الغالي لقبر الرسول صلى الله عليه وسلم وأعطاه إجازة تؤكد أنه عامل باسم التيجانية برتبة عالية يعتقد أنها رتبة خليفة وهي نفس الرتبة التي شغلها الغالي نفسه. وكانت إجازة الغالي لعمر تنص على أن عمر هو "أفضل من لديه في الدنيا والآخرة". وأنه "مخول السلطة لإعطاء تعاليم التيجانية وذلك لكل من يسألها من المسلمين: صغاراً أم كباراً، مطيعاً أم ثائراً، رجلاً أو امرأة، عبداً أو حراً". كما أكد على أن "التيجانية طريقة محمدية وأنه يجب ألا يخلط بينها وبين الطرق الأقدم غير الإصلاحية مثل القادرية، وأنها عالمية بحيث إنها ضمت إليها النساء والعبيد". كما أعطته الإجازة سلطة تعيين رؤساء أقاليم للطريقة في حدود ١٦ شخصاً برتبة مقدم، كل منهم يعتبر مقدماً لأربعة آخرين وفقاً للتقاليد المحلية ويكون كل مقدم مسئولاً عن رعاية الأمور الدينية والدنيوية في منطقته(٢).

وفي طريق عودته بقي فترة في القاهرة لتكملة دراسة تفسير القرآن في الأزهر. ثم غادرها سنة ١٨٣٠ إلى غرب إفريقيا متجهاً أولاً إلى بورنو حيث كان أميرها الكانمي قادرياً ومعادياً للتيجانية. وبالتالي معادياً للحاج عمر الذي اعتبر راديكالياً كما أعتبره منافساً له في بورنو. ولكن العلاقات تحسنت بينهما إلى حد أن الأمير قد زوج ابنته من الحاج عمر، وكان الحاج عمر يردد ما يراه من رؤى يرى فيها عادة الشيخ التيجاني توحي بأن لديه هبة إلهية أو قدرات استثنائية.

---

(١) كان مغربياً درس على التيجاني في كبره الذي عينه مندوباً له في الحجاز.

(٢) لمزيد من المعلومات عن الحاج عمر وهذه الإجازة، انظر:
Martin, op. cit., p.p. 71-72 & ff 22, & Horeya T. Megahed, "Mali in Transition: A Study of Continuity & Innovation in Nation-Building", Ph.D.Dissertation, Indiana University, Oct. 1965. pp. 46 – 67, 57 – 63.

ومن بورنو سافر لسوكوتو حيث جدد علاقته القوية بمحمد بللو وغادرها بعد موته مباشرة[1]. وطوال فترة إقامته عمل على نشر التيجانية بين شعوب الهوسا (الخوصا) وبين النخبة الحاكمة في سوكوتو، وهو ما لم يقم به عند زيارته الأولى في طريقه للحج. وقد مكنته إقامته بسوكوتو وعلاقته بالأسرة الحاكمة من اكتساب دراية وخبرة بما يجري داخل الخلافة الفولانية مما ساعده عند تأسيس دولته وحكمها. وكانت إقامته في سوكوتو تكملة لفترة الثراء الفكري التي قضاها في المدينة والأزهر حيث قام بكتابة بعض آرائه ومؤلفاته.

كما قال عن نفسه أنه تعلم القتال في منطقة الهوسا حيث طور اهتماماً كبيراً بالأمور العسكرية: فقد وضعه الهوسا على رأس جيوشهم وعاد منتصراً في كل مرة مما عاد عليه بالعديد من الممتلكات والنساء والعبيد. فضلاً عن هذا فإنه أحضر معه من مكة نسخاً كثيرة من القرآن والكتب الدينية وباعها، والبعض يقول أيضاً أنه كان يبيع الأحجبة. ومن ثم يمكن القول بأنه كانت لديه القدرات المالية التي مكنته من التفرغ لأمور الدين والتخطيط للحرب والدعوة للطريقة التيجانية.

وقد غادر الحاج عمر سوكوتو إلى موطنه عام ١٨٣٨ تتبعه أعداد كبيرة من أتباعه في التيجانية بالإضافة إلى مؤيديه وعبيده. وفي طريقه بقي شهراً بماسينا حيث استطاع أن يجذب أعواداً الكثيرين للطريقة.

وقد جرت عدة محاولات لقتله من مناهضي التيجانية وقد اتهمه الكثيرون بأنه ينشد سلطة دنيوية ويحمل راية القوة، ولكن البعض رآه مجدداً للإسلام في المنطقة. وما لبث ملك البمبارا - وكان يدين بالديانة التقليدية - أن سجنه في سيجو لفترة وتركه بعدها وغادرها إلى كنجابا - المعروفة أيضاً باسم ماندي كابا - وكانت مركزاً إسلامياً شهيراً، حيث أكرمت وفادته ومنها انتقل إلى غيرها من المناطق المجاورة. ثم إلى منطقة فوتا جالون.

وقد أمضى الحاج عمر ما تبقي من حياته من ١٨٥٥ إلى ١٨٦٤ في الحرب. وكان لاتساع نطاق الحرب والسرعة المذهلة لغزواته وفتوحاته الانطباع الواضح على أنه نظم جيشاً كبيراً وأحسن إعداده بالأسلحة وقد قدر

(١) كان بللو قبل وفاته قد أعطي عمر شهادة يلغي بموجبها تعيين ابنه كخليفة له ويعين بدلاً منه عمر ولكن هذا الأخير رفض الدخول في صراع سياسي مع عتيقو بن بللو وبالتالي قرر العودة لوطنه.

عدده بـ ١٢ ألف رجل وإن كان في بعض المعارك الهامة قد زاد عدد رجاله إلى ٣٠ ألف شخص(١).

لقد واكب تغلغل الجيوش الفرنسية لداخل إفريقيا انطلاقاً من السنغال بناء إمبراطورية الحاج عمر وتوسعه بين من يدينون بالديانة التقليدية وللدعوة للإسلام ونشره. حيث وصل نفوذه وسلطانه إلى المناطق التي وصل إليها الفرنسيون وأقاموا تجارتهم ونفوذهم في أعالي السنغال.

هذا ويؤكد الاحتكاك بين جيش الحاج عمر والجيوش الفرنسية أن جيشه لم يكن يقل عن الجيوش الأوروبية خاصة وأنه كان يحارب على أرضه ويتمتع أفراده بروح معنوية مرتفعة. وقد كانت أكبر مجموعة متماثلة ومتماسكة عرقياً هي التي جاءت من موطنه الأصلي فوتاتورو سواء من المواطنين أنفسهم أم من حلفاء توروُدبي في حروب سابقة وبعض العرب والبربر من جنوب موريتانيا، فضلاً عن بعض جماعات من فوتاجالون وقلة من المسلمين السوننكي (السراكولي) والولوف. كما أن الأسلحة تنوعت وتضمنت بنادق ومسدسات وربما بعض المدافع القليلة مع ذخيرة ومعدات من المناطق الساحلية في سيراليون أو منطقة السنغال، وهي أسلحة أوروبية الصنع جاءت من إنجلترا وفرنسا وأسبانيا والبرتغال. وقد حرص الحاج عمر على تخزين أسلحة ومعدات ضخمة قبل بدء جهاده، كما كان لديه ما يكفي من الذهب ليدفع مقابل ما يريد كما استخدم العبيد لهذا الهدف أيضاً. ولم يكتف بشراء الأسلحة والذخائر بل حرص على تصنيعها حيث عمل على تعيين فريق من صناع البنادق والمتخصصين في إصلاح الأسلحة. وقد استطاع رجاله تصنيع المفرقعات من المواد المحلية.

وفي توسع الحاج عمر ودخوله كارتا اقترب من المركز الفرنسي الجديد في باكل على نهر السنغال. وقد سعي لمهادنة الفرنسيين في مقابل دفعهم الجزية وفي مقابل مدهم له بالمعرفة الفنية، الأمر الذي لم يتقبله الفرنسيون في مخططاتهم الاستعمارية في ذلك الوقت. وكان هدف عمر البعيد أن يصبح إماماً أو سلطاناً على فوتا تورو، أما هدفه القريب فكان غزو البامبارا – الذين يدينون بالديانة التقليدية والذين ينظر إليهم عامة باعتبارهم وثنيين. ومن

---

(1) Martin, op.cit., p. 86.

ولمزيد من المعلومات عن جيش الحاج عمر وجهاده وتقييمه أنظر المرجع السابق، ص ص ٨٥- ٩٨.

ثم بدأ مخططه بالهجوم على دولة البمبارا في كارتا وسيجو. وولى ابنه حاكماً على الأخيرة. كما استولى على مملكة الفولاني المسلمة في ماسينا وجعل عاصمتها "حمد الله" عاصمة له(١).

ولكنه فشل في مواجهة الفرنسيين عند مهاجمته لحصنهم في "مدين"(٢) الذي أنشأوه عام ١٨٥٦، ووضح له أن الفرنسيين توسعوا عن مجرد ما ذكروه من أن هدفهم التجارة. وبالتالي فإن المواجهة بينهم أكثر من ذلك قد تكون خطراً على مخططاته وعلى دولته. وقد سعى لإبرام اتفاق معهم ولكنه فشل.

وقد وصلت امبراطورية الحاج عمر التي ارتكزت على منحنى نهر النيجر إلى قمتها عام ١٨٥٧ وامتدت من تمبكتو إلى أعالي السنغال، وكانت العقبة الحقيقية لتوسع القوات الفرنسية في منطقة بامبوك(٣). وقد توفي في النهاية على أثر هجوم من قوى مختلفة بعد حصار استمر أربعة أيام على قواته. ومن الأقاويل الشفهية المتداولة أنه انتحر في النهاية بتفجير نفسه ببرميل بارود بعد قيامه بالصلاة وذكر أن ابنه (أحمدو) هو خليفته من بعده في الدولة التي أسسها. وقد استمرت إمبراطورية الحاج عمر من بعده بزعامة أبنائه الذين اختلفوا فيما بينهم على الخلافة ومن ثم زادوها ضعفاً وتمكنت فرنسا من غزوها في عام ١٨٩٣(٤).

ماء العينين القلقمي: وانتشار العينية في موريتانيا(٥):

ولد محمد مصطفى ماء العينين القلقمي قرب ولاتا في منطقة الحوض في جنوب شرقي موريتانيا سنة ١٨٣١، وقد توفي في جنوب المغرب سنة ١٩١٠. وكانت أمه مغربية ووالده ـــ محمد فاضل ولد مامن(٦) ـــ موريتانياً متفقهاً في الدين وكان زعيماً للطريقة الفاضلية التي تفرعت عن الطريقة

---

(1) Ibid., p. 71.

(٢) كان السبب المباشر لغزو مملكة ماسينا المسلحة هو أن الحاج عمر قد لام حكامها على رفض مساعدته ضد الفرنسيين عند هجومه على: "مدين" التي تحصن بها هؤلاء الفرنسيون. أما السبب الظاهر أو المعلن فكان نشر التيجانية التي تزعمها. انظر ولمزيد من المعلومات:

Megahed, Mali in Transition…, op. cit., p. 58.

(3) R. Deloiganette, Chapter on Faidherbe, in André Julien (édit.,), Les Techniciens de la Colonisation, Paris: Presses Universitaires de France, 1947, pp. 100-3.

(4) Martin, op.cit., p. 98.

(٥) حيث اعتمدنا على هذا المصدر في هذا الموضوع: Ibid., pp. 125-136.

(٦) (١٧٩٧ – ١٨٧٠م).

القادرية في موريتانيا في القرن ١٩. حيث درس على يد أكبر شيخ قادري في السودان الغربي وهو سيدي المختار الكونتي الذي توفى سنة ١٨١١، والذي كان له دوره الكبير على الطريقة القادرية في المنطقة وأثر أيضاً على عثمان دان فوديو في منطقة الهوسا. وقد أصبح محمد فاضل فيما بعد أهم منافس للكونتي ولفرع القادرية المنسوب إليه والمعروف بالمختارية. أي أصبحت الفاضلية منافساً أساسياً للمختارية وإن كان كلاهما فرعاً من القادرية. ولكن الفاضلية كانت أكثر نجاحاً في جذب الانتباه مما أدى إلى حنق الكونتي الذي انتقد فاضل لعدة أمور منها أن أسس اختيار الأعضاء متسيبة، ولأنه ظل مرتبطاً بثلاث طرق أخرى بما فيها التيجانية على الرغم من أنه لم يفضل الحاج عمر، زعيمها، مطلقاً. كما أن الفاضلية كانت تتميز بالشعبية وبشعائرها التي تمارس بضجة. وخاصة استخدام الطبول (التم تم) المعروفة في إفريقيا. وقد كانت الأساليب الصوفية والاتجاهات المتبعة من أهم ما جذب إليها الأتباع وبالتالي فإن ماء العينين وجد فيما اتبع في ظل والده أكبر ضمان لتحقيق الشعبية والنجاح بين الرحل المحليين. ونظراً لما أكده والده من أنه من الأشراف (الأمر الذي يشاركه فيه العديد من الزعامات الدينية السياسية الإفريقية) فقد ازداد جذب الأتباع والموالين إليه.

وعليه فقد نشأ في أسرة متدينة ودرس أصول الدين منذ صغره وتميز بأنه كان كاتباً ذا نظرة سياسية ثاقبة. كما كان صوفياً انتمي إلى الطريقة الفاضلية التي أصبحت تعرف باسم "العينية" من بعده.

وقد تحالف تحالفاً شخصياً مع الأسرة المالكة الشريفية في المغرب، ومن ثم فقد جذب في مقاومة مسلحة ضد فرنسا نتيجة فرض سيطرتها في المنطقة مما أدى إلى فقد العديد من أبنائه حياتهم الأمر الذي كان له أثره في حياته وعجل بوفاته.

وقد نشط ماء العينين القلقمي في بناء الزوايا الصوفية. وكان من بين اهتماماته ممارسة السحر والحصول على أسرار الكون، مما عاد عليه ببعض النفع من الناحية السياسية وذلك لتأثيره على جذب تلاميذه وأتباعه، فضلاً عن تميزه في الفروسية وحفر الآبار. وقد كان ثري العطاء الفكري فقد ألف نحو

٣١٤ كتاباً في مختلف المجالات: كالفلسفة، والقانون والعلوم الدينية والفلك والرياضيات وغيرها[١].

وعندما بلغ ماء العينين الثمانية والعشرين، وكان قد أتم تعليمه، ثم فرض على نفسه العزلة للتأمل والقراءة. وخرج منها إلى الحج في ربيع ١٨٥٨ حيث مر بالمغرب وزار السلطان وريث الأشراف. وبدأت بهذه الزيارة علاقات صداقة قوية بين ماء العينين وسلاطين المغرب قائمة في الحقيقة على المصلحة المتبادلة: فقد كانت المغرب تسعى لتأكيد نفوذها في موريتانيا وضمان دعم علاقتها بكبار شخصيات موريتانيا الذين يستطيعون مساعدتها في حالة الحرب خاصة في ظل تبلور المصالح الأوروبية في شمال إفريقيا (وكانت الحرب التي قامت بين فرنسا والمغرب سنة ١٨٤٤ آخر الأمثلة). وكان ماء العينين باعتباره ابن أحد كبار رجال الدين في موريتانيا من تلك الشخصيات التي حرصت المغرب على دعم علاقاتها بها. أما من جهة ماء العينين فقد رأي أنه من المفيد أن يكون له مؤيدون أقوياء حتى ولو لم يكونوا موريتانيين.

ومن الجدير بالذكر أن ماء العينين بقى ثلاثة أسابيع فقط في مكة والمدينة، أي لم يبق في الحج والأماكن المقدسة سنوات مثلما فعل غيره من الزعماء الصوفيين مثل الحاج عمر والسنوسي الكبير. وفي طريق عودته زار مصر حيث مرض بالجدري في الإسكندرية وبقى بها فترة النقاهة ثم رحل إلى المغرب بحراً ومنها عاد أدراجه إلى وطنه براً في مارس ١٨٥٩.

ومع أن ماء العينين لم يمض وقتاً في الدراسة في مصر أو في مكة لعدم توافر الإمكانيات المالية أو لظروفه الصحية، إلا أنه سعى للدراسة في تندوف على يد اثنين من المعلمين المشهورين أحدهما في اللغة العربية وهو محمد مولود، والآخر زعيم قادري هو محمد الجكاني وكانوا قد جذبوا إليهم العديد من الطلبة فدرس لفترة في مكتبة جكاني قبل أن يترك تندوف سنة ١٨٦١ ويعتقد أن إقامته كانت بمساعدة ملكية من الأسرة الحاكمة في المغرب. وبعودته خلع عليه والده محمد الفاضل عمامة ولقب شيخ[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٨.

ولقد سعى ماء العينين إلى توسيع نفوذه الديني والسياسي فترك موطنه ـ بمنطقة الحوض في جنوب موريتانيا ـ واتجه شمالاً إلى منطقة الحدود بين شمال موريتانيا وجنوب المغرب لنشر دعوته وتعاليمه حيث انتشر نفوذه تدريجياً. وقد ساعده هذا الانتقال على تحاشي المواجهة مع أخوته غير الأشقاء (ويذكر أن عدد أشقائه بلغ ثمانية وأربعين) الذين ورثوا نفس الاتجاهات الدينية لوالدهم حيث سعى ثلاثة منهم إلى خلافته في زعامة الطريقة الفاضلية.

وقد ركز أحدهم (وهو سعد) نشاطه في منطقة جنوب أدرار ومنطقة ترازا، أما (سيدي الخير) فقد بقي في ولاتا، والثالث وهو (الحضرمي ولد محمد) فقد استمر في منطقة الحوض. حيث ترك الشيخ فاضل قبل وفاته مسئوليات الطريقة الفاضلية ومسئوليات عشيرته لأبنائه الأربعة، وكان ماء العينين أقربهم إليه وأحبهم وكان قد بدأ يظهر كزعيم وعمل على مد نفوذه عن طريق الزواج. فبلغ عدد زوجاته وفقاً لبعض الآراء ٧٦ زوجة، ولكنه بالطبع كان حريصاً على أن يحتفظ فقط بأربع نساء في وقت واحد. فقد كان يتزوج ثم يطلق فكان له الكثير من الأولاد. ومن المعروف أن كثرة الزواج والطلاق كانت النمط العادي في الصحراء في ذلك الوقت ولم تترك حساسيات. أي أن كثرة زواجه كانت لأهداف سياسية في تدعيم علاقته مع العائلات المختلفة وبالتالي نشر نفوذه.

وقبل عام ١٨٧٠ انتقل إلى الساقية الحمراء وأقام هناك كشيخ ـ ولي ـ مقيم للطريقة مما يدل على استقرارها وانتشارها. ولقد استطاع تقليص الخلافات بين الرحل وتقليل الثأر المحلي بينهم والتقليل من التحلل الاجتماعي أو الأناركية. وقد أطلق عليه بعض الأوروبيين الأوائل اسم "زعيم رحل الصحراء"[1]، فقد كانت له الكلمة العليا المسموعة وقد استطاع أن يحقق تماسك سلطته السياسية في شمال موريتانيا.

وقد استفاد من بعض الظروف التي واكبت الغزو الفرنسي للمنطقة: حيث أدى جهاد الحاج عمر إلى اضطرابات وتحرك بشري على جانبي نهر السنغال. وعندما فرض الفرنسيون السلام توقفت مؤقتاً الغزوات الموريتانية التي قام بها البرانكا والترزا في نهاية الخمسينات من القرن التاسع عشر.

(1) Martin, op.cit., p. 130.

وواكب ذلك توجيه التجارة الأوروبية على طول النهر، نحو سواحل المحيط ومن ثم تدهورت التجارة التقليدية (تجارة القوافل) نحو الشمال. فلأول مرة منذ القرن السابع عشر أغلقت المواني جنوب الصحراء التي كانت مزدهرة من قبل في ظل التجارة مع الشمال وهددت المصالح الاقتصادية والمبادئ الدينية. مما أدى إلى صعوبات وتدهور في موريتانيا، وخلق جواً من عدم الرضا والعداء للفرنسيين(١). وقد وجد ماء العينين فرصته في نشر أفكاره في ظل هذه الظروف حيث تولى قيادة الرأي المناهض للوجود الفرنسي.

وقد طور ماء العينين دوره خلال الستينيات من القرن التاسع عشر ليصبح باعثاً وموجهاً وزعيماً للرأي الإسلامي المحلي ضد التدخل الأوروبي. وقد ركز في سياسته على تدعيم علاقات قوية مع الحكام الأشراف في الشمال حيث جمعه معهم هدف إيجاد مستودع مغربي للدفاع عن المنطقة ضد التدخل الأوروبي المرتقب من فرنسا.

ولكن بدأ أول تدخل أوروبي، ليس من جانب فرنسا ولكن من جانب مستثمر إسكتلندي يدعي دونالد ماكينزي الذي أقدم عام ١٨٧٤ على إقامة مشروع يرمي لإنشاء طريق مائي من الأطلنطي إلى الصحراء. فقام ببناء رأس جوبي "Cape Juby" (طرفايا) في وادي نون التي اعتبرها منطقة مناسبة متقدمة لمشروعه ثم أشتراها بالفعل عام ١٨٧٨ هي وميناءها من أهم منافس للشيخ ماء العينين وهو الشريف محمد ولد بيروك الذي كان رئيس دولة صغيرة دينية قرب تزار والت في وادي نون. وقد أكد هذا الشراء مخاوف كل من ماء العينين والسلاطين المسلمين في الشمال، كما بعث من جديد المصالح الأسبانية في ساحل موريتانيا ومن ثم أرسلت الحكومة الأسبانية بعثة إلى موريتانيا لتجد مكاناً ملائماً لإقامة مستعمرة أسبانية. وقد قرر السلطان الحسن الأول – سلطان المغرب – إرسال جيش على وجه السرعة إلى سوس ووادي نون لمنع قيام أي تنازلات أخرى للأجانب. وحضر بنفسه على رأس رجاله من مراكش واتصل بمحمد ولد بيروك وجعله مسئولاً في المستودع كموظف به. كما دعم السلطان اتصاله بماء

(١) المرجع السابق، ص ١٣١.

العينين. وكان تحرك السلطان يهدف "لطرد المسيحيين واقتلاع جذور هذا الشر"(١).

وبنزول قوات مولاي الحسن الأول إلى رأس جوبي أمر ماكينزي بالمغادرة سنة ١٨٨٨ ولكن المشكلة لم تنته إلا سنة ١٨٩٥ عندما اشترى السلطان عبد العزيز رأس جوبي مرة أخرى من الإنجليز بمبلغ ٥٠ ألف جنيه استرليني. وأقام حامية دائمة بها لتأكيد الوجود المغربي هناك. وقد كان لتعاون ماء العينين مع السلاطين الأشراف أثره: فقد أعطي رسمياً من قبل الحسن الأول مسئولية الحدود الجنوبية حتى رأس جوبي في سنة ١٨٩٢ – ٩٣. وكان ماء العينين ينتقل مع عشيرته وراء المرعى في المنطقة قرب الساحل و المداخل في الصحراء. ولكن في بداية عام ١٨٧٠ استقر في منطقة وادي تيجرت عند الساقية الحمراء.

وقد أسهم القلقمي في الإسراع بالقومية وتقويتها في كل من موريتانيا والمغرب، ولكنه لم يتمكن من التعامل مع التفوق العسكري التكنولوجي للاستعمار الفرنسي وضغوطه الدبلوماسية رغم تقاربه مع سلاطين المغرب، إذ ــ على خلاف الحاج عمر ــ لم تكن لديه الموارد اللازمة والإمكانيات المالية والمادية لمواجهة ذلك الاستعمار.

السنوسي الكبير:(٢) وزعامته الكاريزمية في ليبيا والصحراء:

يعتبر محمد علي السنوسي(٣)، ويعرف بالسنوسي الكبير، مكملاً لجهود الانتفاض الصوفي المصري في أواخر القرن الثامن عشر. حيث أسس الطريقة السنوسية كفرع للطريقة الإدريسية أو الأحمدية كما يطلق عليها البعض، وتدين في كثير من أفكارها للصوفية الجديدة الممثلة في آراء أحمد بن إدريس القاسي الذي تزعم الطريقة الإدريسية الأم، والتي تعتبر من

---

(١) انظر المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٢) لمزيد من المعلومات، انظر: Martin, op. cit., 99-124.

أنظر أيضاً عن السنوسية وآرائها: شكيب أرسلان، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٣٩٩ وما بعدها، د. أحمد صدقي الدجاني، الحركة السنوسية: نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر (١٢٠٢هـ – ١٣٢٠هـ)، الطبعة الثانية، القاهرة: د.ن.، ١٩٨٨م.

(٣) واسمه كاملاً: محمد بن علي السنوسي الخطابي الحسني الإدريسي.

الناحية المذهبية في منتصف الطريق بين الصوفية التقليدية من جهة والسلفية والإصلاح الوهابي من جهة أخرى.

وكان السنوسي مؤرخاً وكاتباً ومفكراً إسلامياً وهو يتشابه مع كل من عثمان دان فوديو والحاج عمر التل في المناداة بالتمسك بالمصادر الأصلية للشريعة مع إعمال العقل وفتح باب الاجتهاد.

وكان هدف السنوسية نشر الدعوة الإسلامية وبالتالي كان انتقالها من ليبيا إلى الصحراء جنوبها، ثم جنوباً نحو داخل القارة الإفريقية. وقد ظلت علاقة السنوسي وخلفائه بالأتراك العثمانيين الحاكمين طيبة عامة، فلم تخرج السنوسية على الحكم العثماني بعكس كثير من مثيلاتها من الحركات المعاصرة. فقد "انفرد السنوسيون بالحكم داخل بلادهم"(١) واعتمدت عليهم السلطة العثمانية في ذلك. ومن أهم ما استطاعت الطريقة السنوسية تحقيقه بعد توليها السلطة هو تحقيق الاستقرار والأمن والقضاء على الخلافات الداخلية بالقضاء على الثأر المحلي الذي كان سائداً بين القبائل والعشائر.

والسنوسي الكبير جزائري الأصل ولد سنة ١٧٨٧ في بلدة مستغام في محلة الواسطة قرب الحدود المغربية. وقد جاء من أسرة متدينة متعلمة تتوارث تقلد العلم رجالاً ونساء وبالتالي فقد مثلوا طبقة العلماء وهو يؤكد أن أصله يرجع لسيدنا علي بن أبي طالب وأنه من سلالة كل من الحسن وسيد إدريس مؤسس الدولة الإدريسية وهي أول دولة إسلامية في المغرب. وبالتالي فقد تمتع تلقائياً بهيبة كبيرة بحكم أصله(٢). وفي صغره تربى يتيماً وحفظ القرآن ودرس التشريعات والشريعة الإسلامية والفقه المالكي والتقاليد والمبادئ الصوفية، وكانت تعتبر أساسيات في التعليم الإسلامي في المغرب في القرن التاسع عشر. كما أمضى وقتاً يتدرب على الفروسية والرماية.

ثم سافر سنة ١٨٠٥ وهو في الثمانية عشرة من عمره للدراسة بفاس (محروسة) حيث جامعة القرويين الشهيرة التي اعتبرت من شقيقات الأزهر وأحد مراكز الإشعاع الثقافي والإسلامي في إفريقيا. وقد أمضى بها ١٤ عاماً

---

(١) أنظر ولمزيد من المعلومات: د. محمد فؤاد شكري، السنوسية دين ودولة، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٨، ص ١.

(٢) أنظر: شكيب أرسلان، مرجع سابق، ص ١٠٠. ولمزيد من المعلومات عن سيرته الذاتية، أنظر: د.محمد فؤاد شكري، مرجع سابق، ص ١٠.

حصل بعدها علي إجازة عما درسه. وكان محور دراسته فيها فقه مالك، ولكنه درس أيضاً الرياضيات والفلك العام. وقد درس على يد أفضل معلمي ذلك الوقت في المنطقة ومنهم: العربي الدرقاوي: مؤسس الطريقة الدرقاوية، وأحمد التيجاني: مؤسس الطريقة التيجانية. وقد زادت اهتماماته بالصوفية فانتمى إلى القادرية، والشاذلية، والحبيبية وغيرها ولكنه كان مهتماً بمجالات أوسع من ضمنها القانون والسياسة، وكان شاغله الأساسي إصلاح حال العالم الإسلامي.

وفي نهاية وجوده في فاس بدأ يقوم بالتدريس في الأمور الدينية والقانونية وقد استطاع بالفعل أن يجمع حوله العديد من الطلبة والمهتمين بعلمه وبشخصيته الكاريزمية، الذين أصبح بعضهم من أهم المريدين والإخوان في الطريقة السنوسية بعد تركه فاس سنة ١٨١٩.

وقد كانت آراء السنوسي وأفكاره أقرب إلى آراء الشيخ محمد عبده خاصة فيما نشده من إصلاح وتجديد(١). وقد سافر لطرابلس سنة ١٨٢٢ ومنها إلى القاهرة لاستكمال دراسته العليا في فقه مالك في الأزهر. ولكنه لم يستكمل دراسته نتيجة لاختلافه في الرأي مع زملائه ومع بعض من لهم نفوذ في الأزهر، لمناداته بالإصلاح وبتوسيع الإجماع الضيق مع رفضه المطلق للتقليد وتأييده التام للاجتهاد(٢)، وأعتبر أن الخروج من المشكلات القانونية بالعودة لأراء الأئمة الأربعة ــ مؤسسي المدارس الفقهية الإسلامية الأربع – دون إعمال العقل والاجتهاد الشخصي يمثل جهلاً يجب محاربته. مما أدى إلى صدور بيان من سلطات الأزهر سنة ١٨٢٣ بعد تركه له بإدانته.

فانتقل إلى مكة في آخر العام التالي حيث قابل الكثير من رجال العلم والدين ومنهم مؤسس الطريقة الإدريسية الأم: أحمد بن إدريس الفاسي(٣)،

---

(١) لمزيد من المعلومات عن أفكار محمد عبده ومكانه في الفكر السياسي، أنظر: د.حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ص ٥٢٣– ٥٥٣، ود. محمد فؤاد شكري، مرجع سابق، ص١١ – ٢٢، وللمقارنة، أنظر: ص ٩.

(٢) لمزيد من المعلومات، راجع: Martin, op. cit., pp. 110 - 111.

وعن مؤلفاته، راجع ص ١٠٩ – ١١٢ من نفس المرجع.

(٣)وقد ولد الفاسي في بلد قرب فاس ١٧٥٨. وكان في وقت أن قابله السنوسي في الخامسة والستين من عمره ويبحث عمن يخلفه في طريقة الأحمدية أو الإدريسية. ويعتبر أحد مؤسسي الصوفية الجديدة، ولكن اختلف الفاسي عنهم في شئون أخرى حيث كان أقل راديكالية وكان له تقدير كبير لابن حنبل وابن تيمية،=

وكان له تأثير ونفوذ كبير عليه، حيث اعتبره السنوسي المعلم الصوفي الأكبر الذي كان يبحث عنه. وأصبحت علاقتهم الشخصية قوية للغاية. وكان من نتيجة كراهية العلماء التقليديين في مكة للفاسي أن تركها ومعه السنوسي إلى اليمن وأقام في عسير على حدود الحجاز، حتى توفي سنة ١٨٣٦. ومن المعتقد أنه قبل موته اختار السنوسي ليكون خليفته كرئيس للأحمدية/ الإدريسية. ولكن هذا الاختيار لم يوافق عليه البعض في المستويات العليا للطريقة حيث كان هناك منافسان آخران هما عثمان الميرغني وإبراهيم الرشيدي. مما أدى إلى انقسامها إلى ثلاث طرق فرعية هي: السنوسية – وهي أكبرها، والميرغنية والرشيدية.

وقد عاد السنوسي إلى مكة وأنشأ أول زاوية له في غرب المدينة على جبل أبوقبيس عام ١٨٤١م[1]. وقد وجهت للسنوسي كراهية المحافظين المحليين التي كانت موجهة لمعلمه الإدريسي من قبل، كما زادت كراهية كل من عائلة الميرغني وشريف مكة له. وقد بدأ السنوسي الدعوة للطريقة وبدأ يجذب لها الأتباع خاصة من المغرب ومن طرابلس بليبيا. ولكنه ووجه بمعارضة سياسية ودينية لآرائه مما أضطره إلى الرحيل مع عائلته وأصدقائه ومستشاريه المقربين إلى القاهرة إلى حي بولاق بالذات – والذي تركز فيه أهالي تكرور – ومنها للفيوم وواحة سيوة ومنها لليبيا بهدف الوصول إلى الجزائر. ولكن حال دون ذلك احتلال فرنسا للجزائر – وهو الأمر الذي تم أثناء وجود السنوسي بالحجاز – وموقفها المعارض لعودته نتيجة اتصالاته مع الحجاج الجزائريين، وخوفها من إثارته انتفاضة ضدها أو تحالفه مع الأمير عبد القادر الجزائري الذي قاد أيضاً الجهاد ضدها بالجزائر. فقررت إلقاء القبض عليه وسجنه إذا وطأت قدمه الجزائر. وبالفعل لم ير السنوسي موطنه الأصلي ثانية وإن كانت بعض المصادر تذكر أنه ظل يرسل الأسلحة والأموال للجزائر عن طريق بعض أتباعه وأستمر تأييده المعنوي للثوار.

=وهما أهم ملهمي الوهابية السلفية. فالصوفيون الجدد وإن احتفظوا بالهيكل التنظيمي الصوفي القديم إلا أنهم غيروا المضمون كثيراً.

(١) ١٢٥٧هـ. أنظر: د. محمد فؤاد شكري، مرجع سابق، ص ٧.

وبالتالي اختار السنوسي بني غازي كمقر جديد لطريقته حيث أقام زاوية كبيرة عند قرية البيضا[1] التي كانت تحتل موقعاً استراتيجياً بحيث يمكن الدفاع عنها بسهولة فهي صعبة الاختراق[2]، كما لم تكن بها طرق صوفية منافسة بعكس طرابلس، فضلاً عن أنها كانت مزارا للكثيرين لقربها من ضريح الشيخ رافع بن ثابت الأنصاري. كما أرادت القبائل المحلية أن يقيم السنوسي مقره هناك ليقرب بينها في حل الخلافات. وظلت مركزاً لنشاط السنوسية لخمسة عشر عاماً من ١٨٤٢ – ١٨٥٧.

ومن موقعه في البيضا أرسل السنوسي بعثاته ورسله إلى أجزاء ليبيا المختلفة للدعوة لعودة الناس إلى الأفكار الإسلامية الأصيلة ـ وفقاً لما أطلقه عليها الفاسي ـ مع الدعوة للانضمام للسنوسية. وقد نجحت الدعوة للطريقة لقيام دعاتها بتطويع عملها ووظائفها للتنظيمات القبلية والنظم المحلية خاصة ما تعلق منها بالأرض والاستيلاء عليها وبالتالي استطاعت السنوسية أن تدمج نفسها بشدة في حياة الشعوب ولاءمت متطلباتها.

ومن ثم تحققت الدولة الدينية التي تصورها السنوسي واعتبرت بمثابة ازدواج للإدارة العثمانية في ليبيا. وبعد أن حقق نجاحاً كبيراً واطمأن على الأمور، ترك السنوسي الشئون الليبية في يد نائبيه وسافر إلى مكة سنة ١٨٤٦ حيث بقي حتى سنة ١٨٥٣، محققاً الكثير من الإنجاز العلمي والفكري مستفيداً من مكتبة مكة، فكتب ٤٤ مؤلفاً في الرياضيات والتشريع، وفي الأمور الدينية بالإضافة إلى القصائد وغيرها. وقد أراد بلورة أفكاره وأفكار الفاسي عن الإصلاح، والإحياء والتجديد مع ممارسة نفوذه في نشر السنوسية.

وأصبح السنوسي في تلك الفترة على درجة عظيمة من التقدير في مكة بعد أن هدأ عداء العلماء المحافظين له. وتبلورت آراؤه في الجهاد حيث أراد حماية المناطق من خطر التوسع الفرنسي والأوروبي الاستعماري وأعتبر أن ما حدث في الجزائر ما هو إلا خطوة على هذا الطريق وقد كان بعيد النظر

---

(١) والبيضا مع أنها كانت آنذاك تحت السيطرة العثمانية، إلا أنها كانت بعيدة عن التدخل المباشر للسلطة العثمانية لبعدها مئات الأميال عن طرابلس، فضلاً عن أن الاتصالات كانت سهلة ومفتوحة مع المغرب، ومصر والحجاز. كما كان الطريق مفتوحاً للجنوب لقلب إفريقيا عن طريق التجارة ـ تجارة القوافل ـ وباختصار كانت البيضا مكاناً آمناً.

(٢) فهي تقع بالقرب من شاطئ البحر المتوسط وتقع على مرتفع بين درنا وبنغازي.

في ذلك. ونظر إلى نشر السنوسية كأحد الحواجز الدينية الثقافية ضد ذلك التوسع. كما أعتبر المستكشفين في شمال إفريقيا مجرد جواسيس وسعى لعرقلة نشاطهم. وقد جذبت آراؤه الحجاج الذين نشط في الدعوة بينهم على أمل أن يتولوا هم نشر الدعوة عند عودتهم لديارهم. وعلى الرغم من أن السنوسي الكبير كانت له آراؤه السياسية القومية إلا أنه كان ضد الحرب والعنف. وقد تمشى هذا الجانب مع طبيعته الروحية: فقد كان مهتماً في موطنه بتنظيم الزوايا وكتابة الكتب.

وفي طريق عودته من مكة سنة ١٨٥٣ مر بالقاهرة ولم يستجب لمحاولات عباس باشا والي مصر لإبقائه بها مفضلاً مواصلة الطريق إلى ليبيا إيماناً منه بالرأي الصوفي المنادي بضرورة ابتعاد رجل الدين الحق عن الحكام.

وقد اختار جغبوب كمقر جديد لطريقته بعد عودته لليبيا وهي على بعد عدة أميال جنوب شرقي البيضا قرب الحدود الليبية المصرية وواحة سيوة وفي ملتقى طرق التجارة الداخلية. وقد كانت تلك المنطقة مقراً لقطاع الطرق قبل أن تنتشر بها السنوسية وتنشر بها الأمن الداخلي. ثم ما لبثت جغبوب أن أصبحت مركزاً دينياً وثقافياً هاماً وأكثر أهمية من البيضا في وقتها. فقد كانت مقراً لجامعة إسلامية نظر إليها على أنها تلي الأزهر، وبها مكتبة تضم ٨٠٠٠ مجلد، وفيها قام بتدريب تلاميذه (الأخوان) الذين جاءوا من المناطق المحلية ومن كافة أنحاء العالم الإسلامي، فضلاً عن التخطيط لبعثاته.

فقد رأى السنوسي الكبير عامة أن الأمل الأكبر للسنوسية هو في انتشارها جنوباً ومن ثم فقد بدأ في إرسال بعثات نحو بحيرة تشاد وإلى وادي دارفور، وأقيمت الزوايا هناك. وقد استطاعت الطريقة أن تجذب الكثيرين ممن أعجبوا بتماسكها وعدم فسادها أو تحللها مثل غيرها من الطرق الأخرى. وكان من أساليبه في تقوية انتشار الطريقة شراء العبيد من وادي من القوافل المارة وتعليمهم وتدريبهم علي الطريقة السنوسية ثم تحريرهم وإعادتهم للدعوة للطريقة في موطنهم الأصلي مما ساهم في نشر الطريقة ونشر الإسلام. هذا وقد انتشرت الزوايا في ليبيا كما وجدت الزوايا أيضاً في سيوه والواحات البحرية والفرافرة كما انتشرت إلى طرابلس ووصلت إلى جنوب تونس سنة ١٨٦٠ ودخلت الزوايا أيضاً إلى فزان وقد انتشرت جنوباً

ووصلت إلى كانو في التسعينات من القرن التاسع عشر. ويعتقد أنها وصلت حتى إلى شمال الكاميرون.

وقد توفى السنوسي في جغبوب سنة ١٨٩٥، وتولى الطريقة من بعده مجلس وصاية من أصدقائه القدامى وزملائه ومبعوثيه حتى بلغ ابناه المهدي ومحمد الشريف رشدهما حيث عملا معاً في تناسق مثل رغبة والدهما: حيث يحمل الأول السيف مع الاحتفاظ بمجلس والده والذي يضم أهم الشخصيات في السنوسية ويجتمع مرة كل عام في العادة، ويحمل الثاني القلم كما يرأس المجلس. وقاما من بعده بمد نفوذ الطريقة في الصحراء على طريق تجارة القوافل إلى بحيرة تشاد ومملكة وادي، وذلك بنشر الزوايا على مساحة واسعة حيث سعى السنوسيون إلى عرقلة أي تحول إلى المسيحية بين شعوب الصحراء التي تدين بالديانة التقليدية. ومن ثم اشتبكوا سنة ١٩٠٠ مع بعثة عسكرية فرنسية قرب بحيرة تشاد ولكنهم اضطروا للاتجاه ثانية إلى الشمال. وما لبثوا في عام ١٩١١ أن اشتركوا مع الأتراك في صراع قوي ضد الغزاة الإيطاليين في ليبيا. وقد مثل زعماء السنوسية معارضة مستمرة للإيطاليين حتى عام ١٩٤٢ عندما أصبحوا ملوك ليبيا بعد الحرب العالمية الثانية.

وقد انتقل مقر السنوسية في ظل محمد المهدي أكثر جنوباً إلى واحة كوفرا. ثم انتقل ثانية في سنة ١٨٩٩ إلى منطقة كيروا وغورو (في جمهورية تشاد حالياً). وفي فترة زعامته للسنوسية تضاعفت الزوايا أربع مرات منتشرة في كافة أنحاء الصحراء وحتى منطقة الساحل. وربطت بنظام كفء لحملة المراسلات الذين تنقلوا على طرق القوافل القائمة كما قاموا ببناء طرق جديدة. وقد كان اسم سيدي محمد المهدي في حد ذاته وراء انتشار الطريقة السنوسية بين شعوب الصحراء، حيث مثل الاسم برنامجاً سياسياً.

وبعد وفاة السنوسي كانت أغلبية الأخوان في الطريقة يعتقدون أن محمد المهدي هو فعلاً المهدي المنتظر. ويبدو أنهم قد تأثروا باختيار السنوسي الكبير لهذا الاسم لابنه على أمل أن يصبح ابنه المهدي المنتظر. وقد ساعد على ذلك الظروف السيئة التي واجهها المجتمع الإسلامي نتيجة الغزو والتوسع الأوروبي والتطلع لظهور المخلص أو المهدي كوسيلة لتحريك عقول الناس ومواجهة الغزو. وكان لبداية قرن هجري جديد (١٣٠٠هـ ــ ١٨٨٢م) أثره في نمو تلك الفكرة بين المسلمين. ويلاحظ أن المهدية في

السودان قد أعلنها المهدي قبل سنوات قليلة من بداية نفس القرن. ولقد تأكدت الآراء عندما جاء لمحمد المهدي رسالة من مهدي السودان (محمد أحمد بن عبد الله) تفيد أنه إذا اعترف بزعامته فإنه يرحب به في الخرطوم كخليفة[1]. وقد رفض السنوسي هذا الأمر وخاف من الكلام عن الحركة المهدية بالسودان وتأثيرها على الأخوان مما قد يؤدي إلى اختلافهم بل وحتى إلى اختفاء نفوذه. وقد أعطى محمد المهدي تعليماته لحكام باغيرمي ووادي الذين كان لهم نفوذ كبير بمعارضة وعرقلة انتشار حركة الخرطوم ــ المهدية ــ في أراضيهم.

ولقد اصطدم توسع فرنسا في الصحراء وفي ليبيا بالوجود والنفوذ السنوسي اللذين لم يمثلا مقاومة فعالة للقوات الفرنسية في الصحراء وتقدمها العسكري، حيث استخدمت الأسلحة النارية ضد الزوايا الليبية وأدت إلى الكثير من الخسائر في الأرواح وقضت على بعض كبار رجال الطريقة. ومن ثم كانوا تحت ضغط القوات الفرنسية بعد أن كانوا قد حققوا الكثير من النفوذ بين قبائل أولاد سليمان في الفترة من ١٨٩٥ إلى ١٨٩٩. كما انسحبوا أيضاً من المناطق الأكثر تعرضاً للضغط الفرنسي في تبستي وغيرها وذلك بناء على نصيحة العثمانيين. ثم كان هجوم فرنسا قوياً على زاوية بير علالي ثم كانم سنة ١٩٠٢ و بعدها بستة أشهر مات محمد المهدي وكان أخوه الأصغر محمد الشريف قد مات في جغبوب قبلها بسنوات. وبموتهما انتهت الفترة البطولية في تاريخ السنوسية. وقد جاء بعده أحمد شريف وتدهورت في ظله الطريقة على الرغم من محاولة حماية الزوايا الجنوبية من الفرنسيين. وعلى الرغم من محاولته تنظيم المعارضة المسلحة، إلا أن جهوده لم تنجح لا في مواجهة الفرنسيين ولا في مواجهة الإيطاليين عام ١٩١١ الذين كانوا يعدون لمواجهة السلطة العثمانية في ليبيا. وقد نجح كل من الفرنسيين والإيطاليين في تقليص القوة الروحية للطريقة وإجبارها في النهاية على أن تعيد تشكيل نفسها كوسيلة للمعارضة الإسلامية ضد الاستعمار وكأداة للقومية الليبية النامية. وبقيام الحرب العالمية الأولى أخضع أحمد الشريف الجوانب الدينية للطريقة لصراعها من أجل البقاء. فقد

(1) Martin, op. cit., p. 118.

صارعت الإيطاليين ثم البريطانيين ثم مرة أخرى الإيطاليين بعد الحرب العالمية الأولى.

وقد أدى الاستعمار الإيطالي لليبيا بعد تلك الحرب إلى تدعيم وجود السنوسية باعتبارها التنظيم الوحيد القادر على معارضة النشاط الاستعماري الأجنبي فكان للسنوسيين الباع الطويل نتيجة أيديولوجيتهم وتنظيمهم وزعامتهم في الكفاح ضد الاستعمار في الحرب العالمية الثانية، كما كان في الحرب العالمية الأولى، بل كافحوا القوى الاستعمارية المختلفة في المنطقة من إيطالية إلى فرنسية إلى بريطانية مما دعم تماسكهم.

وهكذا كان السنوسي الكبير، صاحب الإيديولوجية التحررية الإصلاحية، الأب الروحي للقومية الليبية التي قضت في النهاية على حكم الأسرة المالكة السنوسية نفسها فأطاحت بها بعد ثورة الفاتح من سبتمبر عام ١٩٦٩، كما كان رمزاً للكفاح ضد الاستعمار والتسلط الأجنبي.

وكان من الطبيعي قيادة ليبيا لتجمع الساحل والصحراء الذي يعد أحد الثمار الهامة لنشاط الزوايا السنوسية ودعم العلاقات مع الصحراء وجنوبها في الساحل وللنشاط الليبي في الدعوة الإسلامية في الماضي والحاضر.

محمد أحمد المهدي والمهدية في السودان(١):

جاءت حركة المهدي في السودان كرد فعل للتدخل الأوروبي في منطقة الشرق الأوسط وفي شئون العالم الإسلامي أي كأحد أبعاد الانتفاضة الدينية – السياسية التي واجهت التوسع الاستعماري متخذة شكل الجهاد.

وإذا كانت السنوسية مثلت أحد أركان تلك الحركة فإن المهدية ظهرت إلى جوارها مع غيرها من الحركات الإصلاحية الانتفاضية في إفريقيا في القرن التاسع عشر كما أوضحنا. وإن كانت تسير في نفس نهج الحركات السلفية وعلى رأسها الوهابية في الأراضي الحجازية والجزيرة العربية عامة، والتي ينظر إليها البعض على أنها أساس ومصدر إلهام الحركات الانتفاضية

---

(١) لمزيد من العلومات أنظر: محمد بهاء الدين عبد المنعم الغمري، الحركة المهدية وإنعكاساتها على العلاقات المصرية السودانية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية تجارة الإسماعيلية، جامعة قناة السويس، ١٩٩١، ولمزيد من المعلومات عن حياة المهدي وحركته أنظر: د. عبد الودود إبراهيم شلبي، الأصول الفكرية لحركة المهدي السوداني ودعوته، المكتبة الإفريقية، رقم ٣، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨.

وجهود الزعامات السياسية – الدينية في المناطق الإسلامية في إفريقيا والعالم العربي.

ولد محمد أحمد عبد الله محمد بن الحاج شريف المعروف بالمهدي في جزيرة ضرار (أو جزيرة لبب وفقاً لرواية ابنه عبد الرحمن المهدي) في إقليم دنقلة، وعاش في الفترة من ١٨٤٤ – ١٨٨٥. ويتم تأصيل نسبه لأبيه إلى سيدنا علي بن أبي طالب(١). ومع أن والده عمل في صناعة المراكب إلا أنه اهتم بالعلوم الدينية وانجذب في صغره للخلوات المحيطة بالخرطوم، ثم قام بدراسة العلوم الدينية وتفوق فيها في خلوة الشيخ محمد الخير في بربر.

وانضم للطريقة السمانية وتأثر بشيخها محمد الشريف نور الدايم الذي سمح له بأن يكون له مريدون التفوا حوله ومكنوه من ممارسة الزعامة الدينية والوعظ والإرشاد، ولكنه ما لبث أن انتقل إلى جزيرة آبا، حيث اعتزل للعبادة، قبل أن يبدأ دعوته الإصلاحية في التجديد والعودة لأصل الدين وتخليصه من الشوائب. وكان أساس دعوته الاجتهاد باستخدام العقل والعودة للأصل في القرآن والسنة دون المذاهب الأربعة التي رأى أنها تضعف الإسلام: وقد ذهب في موقفه المعادي للمذاهب عامة إلى حد إحراق كتب علماء الدين في عصره أمام الجماهير. وقد تميزت تعاليمه بالبساطة مما جذب إليه الجماهير العريضة من القبائل الرعاة والمزارعين.

وقد قام بعد حوالي عشر سنوات من وجوده في جزيرة آبا ـ في يونيو عام ١٨٨١(٢) ـ بإعلان نفسه المهدي المنتظر الذي ينتظره العالم الإسلامي(٣)، وبدأ حركته بعد ذلك بالإعلان بالاتصال بالعلماء في عصره

---

(١)هو: "أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الله بن فحل بن عبد المولى بن عبد الله بن حاج شريف بن علي بن حسب النبي بن صبير بن نصر بن عبد الكريم بن حسين بن عون بن نجم الدين بن عثمان بن موسى بن أبي العباس بن يونس بن عثمان بن يعقوب بن عبد القادر بن الحسن العسكري بن علوان بن عبد الباقي بن فخرة بن يعقوب بن الحسن السبط بن الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه". المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣١، ولمزيد من المعلومات أنظر: د. بهاء الغمري، مرجع سابق، ص٢١.

(٣) فمن قوله: ".. أظهرني الله طبق الوعد الصادق ورحمة لعباده، لأنقذهم من ظلمة الكفر إلى نور الإيمان، وأدلهم إلى الله على هدى منه وتبيان، وطوقني بالخلافة الكبرى على المهدية، وخلع علي حللها البهية، وبشرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بالنصر على كل من يعاديني ولو كان الثقلين، وبأن من يقصدني بعداوة يخذله الله في الدارين، وقلدني سيف النصر، وأيدني بقذف الرعب في قلوب أعدائي يسعى أمامي أربعين ميلاً، وأخبرني بأني أملك جميع الأرض وبأن من شك في مهديتي فقد كفر بالله ورسوله، ونفسه وماله غنيمة للمسلمين، وبأن الله قد أيدني بالملائكة الكرام وبالجن أحياء وأمواتاً. وهكذا من البشارات والعجائب ما يطول شرحها، وكل ذلك بحضرة الملائكة المقربين والخلفاء الأربعة والخضر عليه السلام.=

ومشايخ الطرق الصوفية[1]. ثم قام برحلة إلى كردفان وجبال النوبة لنشر دعوته وإعلانها جهراً، وقد ساعده سرعة انتشار دعوته للمهدية و انجذاب الجماهير لها حيث كانت تعاني من القوانين الجديدة المفروضة عليها، خاصة في مجال الضرائب الباهظة، ومن القهر السياسي وكراهية الأفراد عامة للقسوة والعنف من جانب غوردون الحاكم البريطاني للسودان في سبيل إلغاء تجارة الرقيق. "فغوردون أشعل النار ولكن لم يستطع رؤوف باشا وعبد القادر باشا اللذان خلفاه أن يخمداها، بل لم يمكنهما سوى مشاهدة اللهب"، فضلاً عن فساد الموظفين الإداريين في السودان، وضعف السلطة بعد عزل الخديوي إسماعيل وتدخل الدول الأجنبية في شئون مصر.

وخلاصة الأمر: كان هناك شبه أناركية في ظل ضعف السلطة الأجنبية البريطانية – المصرية، مع عدم وجود قوى سياسية سودانية تسد الفراغ.

هذا وقد أبلغ رؤوف باشا – الذي أصبح الحاكم العام – بعد غوردون بخبر المهدي، وذلك عن طريق الشيخ محمد الشريف، ولكنه لم يحرك ساكناً[2]، مما زاد المهدي نشاطاً. بل أنه رفض مقابلة رؤوف باشا عندما أرسل إليه يستدعيه مؤكداً أنه هو ولي الأمر في البلاد وليس رؤوف باشا، الأمر الذي دفع الأخير إلى إرسال سفينة مسلحة بالجنود للقبض على المهدي، ولكن أتباعه استطاعوا أن يبيدوهم، مما عزز من موقفه وزاده شعبية.

وقد واكب قيام الثورة المهدية قيام الثورة العرابية بمصر ضد الاستعمار البريطاني والسيطرة العثمانية. وقد جمع بين الزعيمين: المهدي وأحمد

=وما كنت أترقب هذا الأمر لنفسي ولا سألت الله إياه، بل كنت أسأله أن يجعلني معيناً لمن يقوم به، فلما أراد الله وحتم الأمر علي من سيد الأكوان، قمت بأعباء هذه الحالة (الدعوة)، واعتصمت بالله وتوكلت عليه، وأخبرت الحكمدارية بأني المهدي المنتظر".

أنظر النص في: د. عبد الودود إبراهيم شلبي، مرجع سابق، ص ص ١٦٨- ١٦٩.

وعن الاتجاه عن المهدية في الإسلام وإدعاء النبوة في المسيحية في السودان في ظل الأزمات الاقتصادية والسياسية أنظر:

Paul M. Lubeck, "Islamic Protest Under Semi- Industrial Capitalism:Yan Tatsine Explained", in: J. D. Y. Peel and Charles C. Stuart (eds.), Popular Islam: South of The Sahara, Manchester: Manchester University Press, 1985, p.p. 396- 397.

(١) أنظر:

Ali S. Karrar, The Sufi Brotherhood in The Sudan, London: C. Hurst & Co., 1992.

(٢) اعتقاداً منه بأن إبلاغ الشيخ محمد عن المهدي قد يكون حقداً منه عليه نتيجة شعبيته وزعامته.

عرابي، نظرتهما لمصر والسودان على أنهما أمة واحدة[١]. كما كان رد فعل الخديوي والسلطان العثماني واحداً لكليهما حيث نظرا إليهما على أنهما خارجان على النظام وهدفا إلى القضاء على الثورتين.

وعلى الرغم من كل الضغوط التي تعرض لها المهدي من جانب الإنجليز والعثمانيين، إلا أنه استطاع تحقيق النجاح في صد الهجوم ضده والتوسع بحيث استولى على الأبيض وجعلها مقره ومنها امتد نفوذه وقوته، وعمل على تجنيد نحو ٥٠ ألفاً من أتباعه من الأنصار أو الدراويش بقيادة عبد الرحمن النجومي الذين قاموا بتنفيذ أوامره بشن هجوم على الخرطوم وحصونها في يناير ١٨٨٥، كما قاموا بقتل غوردون[٢] – على الرغم من أوامر المهدي بعدم قتله، حيث كان يأمل في أن يفتدي به أحمد عرابي من الأسر. وقد اتخذ المهدي من أم درمان مقراً له، وامتد إليها معسكر الأنصار أو الدراويش.

هذا وقد اعتمدت الحركة المهدية على شخصية المهدي وزعامته الكاريزمية. ورغم عدم تحقيق ما نادي به من ضرورة فتح مكة وغزو مصر، إلا أن وجوده أسهم في تدعيم الإسلام السني. ولم يعتمد على مؤسسات بل كان يحكم ويبسط سيطرته اعتماداً على شخصيته وعلى مشورة العلماء. فكان أساس شرعية نظامه الحماس الديني والولاء لشخصه وشخصيته الكاريزمية.

وقد اصطدمت المهدية بالختمية التي وإن كانت واسعة الانتشار إلا أنها لم تستطع منافستها في جذب الأتباع مما جعلها في مواجهة معها، ولم تتمكن

---

(١) د. محمد بهاء الدين الغمري، مرجع سابق، ص ص ٣٤- ٣٨.
ووفقاً لما ذكره المؤرخ عبد الرحمن الرافعي، فإن: "الثورة العرابية كانت من أسباب نجاح ثورة المهدي. فقد كان تأثير الثورة العرابية في الثورة المهدية مضاعفاً.. كان تأثيرها ايجابياً وسلبياً معاً، فقد شجع عرابي – بعد قيام حركته – المهدي على تقليده".
لمزيد من المعلومات عن الثورة العرابية أنظر: عبد الرحمن الرافعي، الثورة العرابية والاحتلال الانجليزي، الطبعة الثالثة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣، ص ١١٤.

(٢) قام أنصار المهدي بفصل رأسه وأرسلوها إلى المهدي في أم درمان، كما سحلوا جسده في طرقات القصير وعلى درجاته قبل أن يتولى العديد من أتباع المهدي طعنه بالحراب. وقد كان لمقتل غوردون والتنكيل بجثته أثره الكبير في بلده حيث ليست الملكة الحداد عليه. أنظر: محمد بهاء الدين الغمري، مرجع سابق، ص ٣٧.

الختمية، التي ظلت في موقف المعارضة، من تثبيت دعائمها إلا بعد القضاء على المهدي[١].

وقد توفي المهدي في ٢٢ يونيو عام ١٨٨٥ بعد مرضه بحمى التيفوس، ولم يتجاوز عمره الثانية والأربعين. وتولى بعده الخليفة عبد الله التعايشي الذي حكم في الفترة من ١٨٨٥ إلى ١٨٩٩م، كأول وآخر رئيس حكومة للحركة المهدية في السودان.

وقد أقام مؤسسات الدولة وركز السلطة في يده ممثلاً الإدارة المركزية في أم درمان العاصمة الجديدة، وعين حكاماً للمديريات ووضع نظاماً لبيت المال والإشراف عليه، وكذلك القضاء وأمراء الجيوش على نهج ما جاء في آراء بعض المفكرين الإسلاميين خاصة الماوردي رائد المؤسسية في الفكر الإسلامي، وإن كان قد اعتمد على البطش والقوة في جهوده لتحقيق تماسك الدولة.

هذا وقد تختلف الآراء بالنسبة للمهدي وحركته إلا أنه كان في الرأي الغالب أول مؤسس للحركة الوطنية في السودان. كما فجر الحماس الديني عند الجماهير الشعبية ومثل خطوة أساسية على طريق دعم نفوذ الجماعات الدينية في السياسة والتأكيد على أهمية التحالفات السياسية في كسب الأتباع[٢].

الملا وجهاده في الصومال:

إن ارتباط الصوماليين بالإسلام قوي وعميق وقد اعتنقوا الإسلام على الطريقة السنية منذ بدء ظهور الإسلام على يد العرب الذين جاءوا عبر البحر الأحمر من عدن وحضرموت واليمن عامة. بل إن من المعتقد أن الإسلام جاء الصومال مع الهجرة الأولى للحبشة في عهد الرسول قبل الهجرة النبوية للمدينة. وتدعم بعدها بإقامة المدن الإسلامية والمراكز الإسلامية في شرق إفريقيا وانتشر ليصبح الصوماليون مسلمين ولقرون طويلة[٣].

---

(١) في هذا المجال يلاحظ أن الختمية لم تعترف بالمهدية حيث الختمية اعتبرت نفسها "خاتم الطرق".
(2) Lewis, op.cit.
(٣) لمزيد من المعلومات انظر: حورية توفيق مجاهد، "الصومال في المحيط الدولي"، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية التجارة، جامعة القاهرة، ١٩٦١.

ولقد أدى اهتمام الأوروبيين بالقرن الإفريقي بعد عام ١٨٤٠ وسعيهم لاقتسامه بينهم – خاصة بعد تأكد أهميته الاستراتيجية بشق قناة السويس – إلى إحياء الروح الإسلامية والجهاد في محاولة لمقاومة التدخل الأجنبي.

وعليه فقد جاء الدور الكبير للزعيم الصومالي الملا محمد عبد الله حسن (١٨٦٤ – ١٩٢٠) الذي درس القرآن والعلوم الفقهية وتميز كشاعر بالعربية والعثمانية (اللغة الصومالية) وتجول بحثاً عن المعرفة والعلم سواء في الصومال حيث زار هرر ومقديشو أو السودان ونيروبي ثم سافر للأراضي الحجازية حيث التحق بالطريقة الشاذلية وهي فرع للأحمدية (الإدريسية) وإن تميزت بأنها أكثر تحررية. بدأ الملا اتجاهه على أنه زعيم ديني فجمع حوله الأتباع الذين أسماهم الدراويش. وقد أراد تطبيق المذهب الشافعي بحذافيره بما تضمنه من عقوبات مشددة.

أعلن الملا الجهاد عام ١٨٩٩ من داخل الأراضي الصومالية ضد القوى الأوروبية والمناطق التي تمركز فيها على الساحل منادياً بتحرير بلاده من السيطرة الأجنبية. وقد استمر كفاحه نحو عشرين عاما.

وقد كافح في عدة جبهات فمن جهة: أتباع الطرق الصوفية الأخرى وعلى رأسها القادرية التي اعتبرها عدوه الأساسي[١]. أما الجبهة الثانية فقد كافح التغلغل الأجنبي والمسيحي وقاوم البريطانيين وعاداهم أكثر من معاداته للإيطاليين. وبلغ من عداء بريطانيا له أن وجهوا ضده أربعة حملات عسكرية واتهموه بالجنون. من ناحية ثالثة حارب الجالا الأثيوبيين خاصة بعد موت ملكهم منليك فناضل مع الانتفاضة ذات الطابع الإسلامي التي تزعمها إياس ــ خليفة منليك ــ الذي أسلم عام ١٩١٦ (وكان قد اتخذ قبلها الملابس الإسلامية وتزوج مسلمة وأعطاه العلماء لقب شريف)، ودعا المسلمين الصوماليين للجهاد وكان في سبيله للزواج من ابنة الملا، ولكن أحبطت تلك الانتفاضة الإسلامية نتيجة ثورة مسيحية مضادة بعد ذلك بعام[٢]. ومن ناحية

---

(١) قام أتباعه الدراويش بقتل زعيم القادرية في المنطقة عام ١٩٠٩. وقد ذهب أتباع القادرية في عدائهم له وللدراويش من أتباعه وفق ما ذكرته بعض المصادر من أن قتل درويش واحد أجزى من قتل مائة من المسيحيين المستعمرين ممن يطلق عليهم الـ Infidels . لمزيد من المعلومات انظر:

P.M. Holt, and others (edits.,), The Cambridge History of Islam: The Further Islamic Lands, Islamic Society and Civilization. Cambridge: Cambridge at the University Press, 1970, pp. 394-5.

(٢) المرجع السابق.

رابعة فقد واصل الملا جهاده ضد الأثيوبيين بعد ذلك: إذ حارب الملا العشائر الصومالية بهدف توحيدها في دعوة لإقامة دولة صومالية موحدة. أما الجبهة الأخيرة لصراع الملا فكانت مع إيطاليا، هذا على الرغم من قيامها بمهادنته ووقوفها موقفاً شبه محايد في حربه مع القوات الإنجليزية.

فمن الصعاب التي واجهت إيطاليا في الصومال وأعاقتها في بادئ الأمر عن أن تحتل جميع أجزاء المستعمرة وبخاصة الداخلية منها، قيام الحركة الثورية في الصومال بقيادة الملا محمد عبد الله حسن. حيث صرح تيتوني[١] وزير خارجية إيطاليا مراراً في البرلمان الإيطالي بأنه لا يمكن اتخاذ أية خطوات لاحتلال المستعمرة حتى تخمد ثورة الملا إذ إن إيطاليا كانت تمر بأزمة مالية شديدة أوجبت عليها ألا تبذر الأموال في الصومال بالاشتباك في حملات ضد الملا.

ولم يكن في استطاعة الملا توجيه حملاته إلى القوات الأوروبية المختلفة المحصنة على الساحل، لذا عمل على شن غزواته في الداخل وكان نشاطه موجهاً في أغلبه ضد القوات البريطانية وقد بدأ به في الركن الجنوبي الشرقي من محمية الصومال البريطاني بالقرب من حدود الصومال الإيطالي، وقد اختار هذا المكان بالذات حتى إذا هوجم من الأولى أمكنه اللجوء سريعاً إلى داخل أراضي الثانية خاصة وأنها كانت خلواً أو تكاد من قوات الاحتلال، ونلاحظ أن القوات البريطانية لم تكن تستطيع أن تتبعه في هذه الأراضي إلا بموافقة إيطاليا. ثم انتقل مجال نشاطه إلى وادي نوجال الواقع نصفه في المحمية البريطانية حيث احتل قرية اليج الساحلية الواقعة على المحيط الهندي وحصنها وكان يتلقى منها إمدادات الأسلحة الواردة من الجزيرة العربية.

ولقد عملت بريطانيا جاهدة على مقاومة الملا، غير أن إيطاليا وقفت جانباً ولم تشترك في شن الحملات مع بريطانيا نتيجة وضعها المالي المتأزم.

ولقد شنت بريطانيا أربع حملات متتالية على الملا، ففشلت الحملتان الأوليان (١٩٠٠/١٩٠١ – ١٩٠٢) لتمكن الملا من الهرب داخل الأراضي الإيطالية. وفي الحملة الثالثة (١٩٠٣) أرادت بريطانيا تطويق قوات الملا

(1) Douglas Jardin, The Mad Mullah of Somali land, London: Herbert Jenkins, 1923.

بحركة "كماشة" تبدأ من قاعدتها في بربرة على خليج عدن وأوبيا على المحيط الهندي في المحمية الإيطالية. ولقد طلبت الحكومة الإنجليزية من الحكومة الإيطالية السماح لها بمرور قواتها أو بقائها في ميناء أوبيا، وانتهت مباحثاتهما إلى الموافقة على النقاط التالية[1]:

(١) يجب على القوات البريطانية أن تمنع الملا من الاتجاه جنوباً إلى الويبي شبيلي وساحل البنادر حتى لا تضطرب التجارة في موانئ البنادر التي تسيطر عليها إيطاليا.

(٢) يرافق القوات البريطانية في تحركاتها من اليج إلى مدق في المستعمرة الإيطالية ضابط سياسي.

ولكن فشلت هذه الحملة الثالثة أيضاً نتيجة لتمكن الملا من الإفلات من هذه الخطة المحكمة. كذلك كان مصير الحملة الرابعة التي شنت على الملا سنة ١٩٠٤ فقد تمكن أيضاً من الهرب عبر الحدود الإيطالية إذ تأخر صدور التصريح بتتبعه عدة أيام تمكن خلالها من دخول حصون اليج، وقد قامت القوات البريطانية بمحاصرة تلك الحصون بعد تصريح إيطاليا لها بشرط حضور سفينة حربية إيطالية. ولكن استطاع الملا الهرب هذه المرة أيضاً، وإن كانت قد تشتت قواته.

وقد دافع تيتوني وزير الخارجية الإيطالية[2] عن موقف إيطاليا تجاه حركة الملا ووقوفها جانباً دون الاشتراك مع بريطانيا في إخماد الثورة بسوء الحالة المالية في إيطاليا إلى أقصى حد مما لا سبيل معه إلى تحمل نفقات الحملة الحربية الباهظة التكاليف وأن الملا كان يوجه أكثر عملياته إلى المنطقة البريطانية كما أن إيطاليا حرصت ــ عملاً بواجب المودة مع بريطانيا ــ على منحها التسهيلات اللازمة لمطاردة الملا ومقاتلته في الأراضي الإيطالية لتحول دون اتخاذه أراضيها كقاعدة لعملياته. ومن ثم منحتها حق المرور أو البقاء في الأراضي الإيطالية، هذا بالإضافة إلى معرفة إيطاليا بتحركات القوات البريطانية مباشرة من الضابط الإيطالي المرافق لتلك القوات.

---

(1) Sylvia E. Pankhurst, Ex-Italian Somali Land, London: Watts & Co., 1951. p. 31.
(2) Baron Quaranta, Italy' s Foreign and Colonial Policy of Senator Tomnaso Tittoni, to the Italian Chamber of Deputies, Translation Smith Eider, London, 1914, p. 293.

وكان للخسائر التي لحقت بإنجلترا سواء في الأرواح أو الأموال نتيجة لمحاربتها للملا أثرها الكبير في تغيير موقفها تجاهه، حيث كلفتها الحملتان الثالثة والرابعة وحدهما الكثير من الأرواح وأكثر من ٥ ملايين جنيه استرليني. لذا فقد قررت إنجلترا وقف أعمالها الحربية ضد الملا(١) خاصة بعد تشتت قواته.

وكان لهذا الاتجاه الجديد لسياسة بريطانيا أثره في سياسة إيطاليا تجاه الملا فلم تعد تطمئن إلى مقدرة القوات البريطانية على حمايتها من الملا فعملت إيطاليا على الدخول في مباحثات سلمية مع الملا كان من نتيجتها أن عقدت اتفاقية بينها وبينه في سنة ١٩٠٥ ووافقت عليها إنجلترا كما وافق عليها سلطان أوبيا والميجرتين وأهم ما تتضمنه الاتفاقية ما يلي(٢):

١) إقامة سلام بين الملا "سيد محمد بن عبد الله" وأتباعه الدراويش، وبين الحكومة الإيطالية وجميع أتباعها في الميجرتين وغيرها. وفي حالة وقوع أية خلافات تحل بطريقة سلمية وودية عن طريق مفاوضات بين الطرفين يرأسها ممثل إيطالي.

٢) تخول الحكومة الإيطالية الملا، حق إقامة مقر محدد له ولشعبه بين رأس جراد ورأس جاب، وذلك بموافقة السلطانين يوسف علي وعثمان محمود سلطاني أوبيا والميجرتين. على أن يكون الإقليم المعطي له بجميع سكانه "تحت حماية الحكومة الإيطالية وتحت رايتها". وللحكومة الإيطالية الحق – إذا رأت ضرورة لذلك – أن تعين ممثلاً إيطالياً أو من أية جنسية أخرى كحاكم، مع عساكر ومكتب للضرائب". وعلي الملا أن "يساعد ويؤيد الحكومة الإيطالية في جميع الأمور" وأن يكون "وكيلاً عنها" حتى يتم تعيين ممثل خاص بها. أما حكم القبائل الخاضعة للملا، فيجب أن يبقى في يده، وأن يمارس هذا الحكم "بالعدالة والمساواة". وعلى الملا أن يعمل على تأمين الطرق وسلامة القوافل في منطقته.

٣) يجب أن تكون التجارة في إقليم الملا "حرة للجميع"، على أن يكون خاضعاً لتعليمات وأوامر الحكومة الإيطالية، كما يحرم عليه إحضار الأسلحة

---

(١) يجب الإشارة إلى أن الانسحاب الكامل للقوات البريطانية تم بعد هذا بسنوات (إلى الساحل) في نوفمبر سنة ١٩٠٩ بعد أن وزعت أسلحتها على القبائل للدفاع عن نفسها.

(2) C.H. Favord, Le Poids de l'Afrique, Paris, 1958, p. 375.

النارية إلى الإقليم، ويتعهد بعدم جلب أو إنزال العبيد أو الأسلحة النارية سواء عن طريق البحر أو البر. ومن يخالف هذه التعليمات يخضع لعقوبة تحددها الحكومة الإيطالية.

وعليه فقد حصل الملا بموجب هذا الاتفاق على إقليم يتضمن اليج على الساحل ووادي نوجال والهود في الإقليم الإيطالي مع استعمال الأراضي الواقعة من وادي نوجال في الصومال البريطاني.

وقد رأت إيطاليا أنها بهذه الاتفاقية قد وضعت الملا كلية تحت الإدارة الإيطالية إذا رأت احتلال الجزء المعطي له وأنه ليس للملا فقط سوى إدارة شعبه اسمياً.

ولكن هل خمدت حركة الملا وأتباعه؟ الواقع أنها لم تخمد ففي مارس سنة ١٩١٤ قام ٤٠ من الرجال يقال إنهم من الدراويش أتباع الملا وأحرقوا حياً مأهولاً في بربرة في المحمية البريطانية[1] فقررت الحكومة البريطانية العودة إلى احتلال الداخل و القضاء نهائياً على حركة الملا وأتباعه، ولكن اندلاع الحرب العالمية الأولى أدى إلى إبعاد الفكرة مؤقتاً. وفي سنة ١٩١٩ جهزت بريطانيا بالاشتراك مع أثيوبيا حملة نهائية وعززتها بقوات جوية لتكون الحملة أقل نفقة وأقصر أمداً.

ودامت المعركة ثلاثة أسابيع وتكلفت مائة ألف جنيه استرليني وقد استطاع الملا بعد مقاومة شديدة أن يهرب هو وأتباعه عبر الحدود الأثيوبية إلى أوجادين حيث لقي هو وكثير من أتباعه مصرعهم بسبب الأوبئة وعدم توافر الأغذية، وقد أقيم له قبر هناك.

وهكذا انتهت حياة الملا قائد الحركة الثورية في الصومال في أوائل القرن العشرين. وإن كان لنا أن نزن أعمال محمد عبد الله حسن لا يسعنا إلا أن نشير إلى إن الغربيين وخاصة الإنجليز قد اعتبروا أن محمد عبد الله حسن ما هو إلا رجل دين.

من ناحية أخرى فإن الملا محمد عبد الله حسن قد انقسمت الآراء تجاهه ففي الوقت الذي يعتبره الصوماليون الزعيم الروحي للحركات التحررية الصومالية والمجاهد الأكبر الذي ناضل من أجل تحرير بلادهم في بداية

(1) H.A. Gibbons, The New Map of Africa, New York: The Century Co., New York, 1916, pp. 109/114.

احتلالها بالأجانب، نجد أن معارضيه وعلى رأسهم إنجلترا يصفونه بالجنون ويطلقون عليه "الملا المجنون"(١) ويتهمونه بالانحلال وتعاطي الخمر وإساءة معاملة شعبه(٢).

إلا هذا هو شأن الاستعمار في كل أوان من تشويه صورة كل زعيم وطني خارج على التسلط الأجنبي فالملا ما هو إلا زعيم وطني جمع حوله الأتباع الراغبين في تخليص البلاد من النفوذ الأجنبي وقام ببناء الحصون وحفر الآبار فأدهش الإنجليز أنفسهم بما قام به من جلائل الأعمال. ولقد جاهد بشدة وظل يصد الحملات المتكررة الموجهة ضده إلى أن استشهد في النهاية وهو ماض في جهاده من أجل تحرير بلاده بعد أن استمرت حركته الثورية مشتعلة نحو ٢٠ عاماً دون أن تفتر له عزيمة دعمت فيها المساعدات من الجزيرة العربية.

هذا الزعيم الكبير الذي دعا الصوماليين إلى نبذ القبلية وإلى الاتحاد للوصول إلى هدف أسمى هو إخراج الأجانب من البلاد وتوحيد الصومال بأجزائه الخمسة وكانت آخر كلماته "لا حياة للصومال إلا بالوحدة"(٣).

فلا غرو إذن أن اعتبره الصوماليون جميعاً في جميع أنحاء الوطن الصومالي الأب الروحي والزعيم الأكبر لحركتهم التحررية بمفهومها الحديث. وما أحوج الأجيال الحالية من تذكر جهاده وأقواله في مواجهة الأزمة الطاحنة التي تمر بها الدولة الصومالية والتي تمس كيانها ذاته مع المساعي المستمرة في التدخل الأجنبي في شئونها.

---

(١) انظر: Jardin, op.cit.,

(٢) مذابح نحو ٣٠ ألف شخص على الأقل يقدرها الإنجليز نتيجة حركة الملا وانسحابهم للساحل، انظر: حورية مجاهد، الصومال في المحيط الدولي، مرجع سابق، ص ٢٦، British Survey, p.7

(٣) محمد عبد الله حسن البطل الصومالي الخالد، صوت الصومال، العدد الأول، السنة الأولى، ديسمبر ١٩٥٩، مجلة غير دورية يصدرها مكتب الصومال بالقاهرة، ص ص٢٦- ٢٧.

ملاحظات ختامية:

أولاً : أن الإسلام في إفريقيا لم ينتشر على أيدي مبشرين منظمين مرتبطين أصلاً بدولهم، على خلاف المسيحية التي اعتمدت في انتشارها أساساً على جهود المبشرين المرتبطين بالدول الأوروبية المستعمرة أو الغربية عامة.

ثانياً : أن الدعوة وإن بدأت على أيدي التجار العرب في الشمال والشرق، وكذلك ذوي الأصول الآسيوية في الجنوب والشرق، إلا أنها سرعان ما انتقلت إلى الشعوب الزنجية نفسها ليصبحوا هم رسل الدعوة الإسلامية في القارة بعد استيعابهم للإسلام.

ثالثاً : أن الإسلام انتشر سلمياً وليس بحد السيف: فالسلطة أو القوة السياسية هي التي فرضت بالقوة أما الإسلام فلم ينشر بالقوة. وهو في الواقع لم ينشر بل انتشر ذاتياً أو بتعبير أدق تغلغل في إفريقيا ممثلاً قوة زاحفة من الشمال إلى الجنوب. وفي هذا المجال يعبر عبد الله الألوري – الداعية والكاتب النيجيري عن طبيعة انتشار الإسلام بقوله: "ومن طبيعة الإسلام أن يتسلل وينتشر ويتغلغل في الأوساط الإفريقية بلا اعتراض"(١). وإن كانت الفتوحات الإسلامية والجهاد والدول الإسلامية التي قامت على أساسه قد أسهمت في نشر الإسلام نظراً لنشر الأمن وطرق المواصلات وتأمينها، مما يسر انتقال الدعاة المجهولين ورجال الطرق الصوفية والتجار حملة الدعوة الإسلامية غير المنظمة. كما جذبت السلطة العديدين للدخول في الدين الإسلامي انتماء للنخبة في ضوء مبدأ المساواة الذي أكده الإسلام. فضلاً عن أن الدخول في الإسلام في كثير من الحالات عنى عدم دفع الجزية – الأمر الذي كان للفرد الخيار فيه.

رابعاً : إن الاعتبارات الاجتماعية كانت هي أساس انتشار الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء نتيجة الاحتكاك والتفاعل بين الأفراد والشعوب(٢).

---

(١) آدم عبد الله الألوري، موجز تاريخ نيجيريا، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥م، ص١١٧.

(٢) وكان اعتناق الإسلام في بعض الأحيان كوسيلة لكسب مكانة عالية وهيبة. وكان تجار شمال إفريقيا المسيطرون على العلاقات التجارية الخارجية مسلمين جميعاً ويتحدثون مع حكام السودان باستمرار عن قوة الدول الإسلامية واتساع رقعتها. مما جعل هؤلاء يأملون عن طريق اعتناقهم للإسلام أن ينتموا =

فبالإضافة إلى التجار ودورهم في نشر الإسلام استناداً إلى هذه الاعتبارات الاجتماعية فقد لعبت جماعات الحرفيين المسلمين المنتشرين في مناطق دول غرب إفريقيا ـ ومن صناع جلود وحدادين وصناع أسلحة إلى آخره ـ دورها حيث استقرت هذه الجماعات بين مستوطنات غير إسلامية وتزاوجت فيما بينها وساهمت بذلك في نشر الإسلام[1].

خامساً : أن الدعوة الإسلامية لم تقم على أساس فردي، بمعنى تغيير نفس واحدة كما هي الحال في المسيحية، ولكن قامت على أساس جماعي بالدرجة الأولى – بتنبيه العقل قبل القلب للنظر في شأن الخالق والكون – وبالتالي فكثيراً ما تدخل قبيلة بأجمعها الإسلام بعد الانجذاب إليه والاعتقاد في مبادئه.

سادساً : ظهرت في إفريقيا العديد من الزعامات الدينية ـ السياسية التي تميزت بالكاريزمية والقدرة على جذب الجماهير نتيجة تفقهها في الدين الإسلامي وضلوعها في اللغة العربية. وقد تميز القرن التاسع عشر بانتشار ظاهرة الزعامات السياسية التي أقامت دولاً على أساس من الدين الإسلامي واستخدمت المرجعية الإسلامية في الجهاد ضد المستعمر الأوروبي.

سابعاً : أثمرت جهود الدعوة الإسلامية في دعم الثقافة الإسلامية في إفريقيا وانتشار اللغة العربية لغة القرآن. مع دعم استخدام الحروف العربية في بعض اللغات الإفريقية الأساسية. وترجمة القرآن والكتب الدينية إلى تلك اللغات. مما دعم جهود نشر الإسلام خاصة في ضوء أنها لم تكن ثقافة إحلالية.

وأخيراً : فإن الدعوة الإسلامية قامت أساساً على التدرج والتسلسل، وبالتالي فلم يكن الدخول في الإسلام على حساب الانفصال بين

=لمجتمع الإسلام، وأن يتم توحيد الطبقات الحاكمة في مختلف القبائل حيث لم تكن القبيلة المهزومة لتقبل بديانة القبيلة المنتصرة. وهكذا كان الإسلام في البداية دين طبقة عليا ودين مدن فلم ينتشر بسرعة بين أبناء الطبقات الشعبية الذين لم يتخلوا عن المعتقدات التقليدية والأعراف الاجتماعية مع انتمائهم للإسلام.

ك. مادهو بانيكار، الوثنية والإسلام: تاريخ الإمبراطوريات الزنجية في غربي إفريقيا، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥، ص ص ٤٣١- ٤٣٥.

(1) Lewis, op.cit., pp. 24-26.

الإفريقي ومجتمعه وتغريبه عنه، بل مثل الانتماء للإسلام جزءاً من الإصالة الإفريقية، حيث لم يقدم الدين بواسطة أجنبي، ولم يرتبط به الدخول في ثقافة وحضارة أجنبية، ولم يتطلب طلاقاً تاماً وجامداً لبعض الممارسات التقليدية كالرقص وفن النحت والمعتقدات التقليدية كالإيمان بالأرواح والسحر، والتقاليد الاجتماعية الموروثة كتعدد الزوجات، بل قدم الحل المنطقي لكثير من التساؤلات التي يواجهها الإفريقي الراغب في الاحتفاظ بشخصيته الإفريقية مع الانتماء للدين العالمي الشامل. وباختصار فإن الانتماء للإسلام لم يتبعه الشعور بالاغتراب بل على العكس أدى إلى تأكيد الذات الإفريقية.

الفصل الخامس

عوامل الجذب في الإسلام

مقدمة

يحلو للبعض الكلام عن الإسلام في إفريقيا في إطار من التعددية: ومن ذلك القول: "بالإسلام الأسود"[١]، أو "الإسلام الشعبي"[٢]، أو "الإسلام الفولكلوري"، أو "إسلام مرحلة الاستعمار"، أو "إسلام ما بعد الاستقلال"، إلا أنه من الجدير بالملاحظة ــ والتي أصبح يؤكد عليها حتى من جانب العديد من الباحثين الغربيين الجادين في مجال الأديان والعلوم الاجتماعية ــ هو تماسك المجتمع الإسلامي. وهو الأمر الذي ينظر إليه "ليس كنظرية ولكن كمشكلة" يجب التعامل معها طبعاً من وجهة نظر الغربيين سواء في مجال التبشير المسيحي أو في مجال نشر النفوذ الاستراتيجي.

فالإسلام أثبت أن له قدرة استيعابية[٣] كبيرة للاختلافات الثقافية والتميز الثقافي حيث الشريعة بما تتضمن من جانب المعاملات والنواحي الحياتية تفتح المجال للمرونة مع عدم المساس بجانب العبادات، وهو ما روعي بطريقة تلفت الانتباه – الأمر الذي لم تعرفه المسيحية أساساً[٤] – على عكس ما حدث من المواجهة بين المسيحية الأوروبية والمجتمعات الإفريقية

---

(١) من المراجع الهامة في هذا المجال، انظر:
V. Monteil, L'Islam Noir, 3rd ed., Paris, Le Seuil, 1981.
(2) Peel & Stuart, op. cit.
(٣) هناك الكثير مما كتب في هذا الموضوع، و لمزيد من المعلومات والمصادر، انظر:
Mar Fall, Orientation de la Recherche sur L'Islam en Afrique Noire, (1979 – 1982), Travaux et Documents No. 10, Université De Bordeaux I, Centre D'Etude D'Afrique Noire, Institut d'études Politique de Bordeaux, 1986.
(٤) انظر: المرجع السابق، ص ١١. ولعشرات المصادر عن هذا الموضوع، انظر: المرجع السابق، ص ص ١٢ – ١٣.

التي نتج عنها الآلاف من الحركات الدينية الجديدة التي تمس جوهر المسيحية، بل وذهب البعض منها إلي حد إنكار العديد من مضامينها رغبة في التميز. فالإسلام لم يشهد التفسخ الداخلي الذي شهدته المسيحية، وهو أمر يسلم به الغربيون أنفسهم ويتساءلون في شكل علامة استفهام كبيرة عن السبب في ذلك. وربما كان من الممكن لهم الوصول للإجابة الموضوعية بمعرفة جوهر الإسلام: حيث معظمهم ينظر إما من أسفل – كدارسي علم الاجتماع والأنثروبولجيا – أو من أعلى – كالعديد من المستشرقين – دون الدخول في الجوهر، ومن ثم تأتي التعميمات التي لا تتصف في معظمها بالموضوعية.

وعليه، فإن هذا الفصل يسعى لتحليل أسباب انتشار الإسلام في إفريقيا في إطار الإسلام نفسه سواء جوهره أو أساليب انتشاره.

أولا: الإسلام دين الفطرة: بساطة التعاليم الإسلامية:

لعل من أهم ما يجذب الإفريقيين للإسلام هو بساطة تعاليمه وعدم وجود أفكار تستعصي على فهم الشخص العادي. فأسس الإسلام رغم قوتها بسيطة وميسورة وعملية. والإسلام دين الفطرة: حيث تتمشى أحكامه مع العقل والمنطق وتتميز بالمعقولية، فهو لا يتطلب من متبعيه أية أمور معقدة ولا يأتي بأفكار بعيدة عن التصور، ولا يفرض عليهم قيودا لا يستطيعون القيام بها. أي أن الإسلام لا يتضمن طقوسا معقدة، بل يتميز بالبساطة. والعلاقة مباشرة بين الفرد وربه فلا يعرف الإسلام رسميا مفهوم رجل الدين أو الهيراركية الدينية على عكس الهيراركية الكنسية أو الأكليروس في المسيحية عامة.

ولعل أفضل ما يعبر عن بساطة التعاليم الإسلامية وجاذبيتها للإفريقي نتيجة عدم تعقيدها هو رأي أحد الزعماء الإفريقيين الذي دخل الإسلام حديثا وهو الرئيس الجابوني عمر بونجو – الذي كان يعرف قبل إسلامه عام ١٩٧٤ باسم ألبرت برنارد بونجو – والذي عقد مؤتمرا صحفيا على أثر إسلامه أشاد فيه بدين الإسلام وقال: "إنه الدين الذي يتفق مع الطبيعة البشرية، ويترجم عن حاجاتها وآمالها وطموحها. كما تنسجم تعاليمه ومبادئه مع العقل. وأضاف يقول: إنه لم يعتنق الإسلام من أجل غرض مادي أو

سياسي. ثم خاطب الصحفيين قائلا: إنكم إذا زرتموني ستجدون القرآن في بيتي "[1].

وتبدو بساطة التعاليم الإسلامية ومعقوليتها في أركانه، كما في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا"[2].

ففي أول الأمر لا يتطلب ممن يدخل الدين الإسلامي سوى "شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله"، ثم البدء في تنفيذ أركان الإسلام[3] وهي اتباع الشعائر الإسلامية الخاصة بالصلاة بمحاكاة المسلمين فيها وبالتدريج في الأخذ بالأركان الأخرى من زكاة، وصوم، وحج وفقا للاستطاعة، مع الوعد بالعمل على صدق النية مستقبلا في تعميق تفهم الإسلام ونقله للأجيال التالية. فالإسلام لا يعرف مفهوم التعميد كشرط أو جواز لدخول الدين، حيث الشهادة هي رمز وأساس الدخول للدين.

وفيما يتعلق بالشهادة فهي تقوم على الوحدانية المطلقة. ويلاحظ أن هذا الأمر يعتبر متقبلا لعقل الإفريقي العادي: حيث، كما أوضحنا من قبل، إن الديانة التقليدية في إفريقيا على الرغم من الاختلافات فيما بين شعوبها، إلا أنها عامة تتفق في قاسم مشترك وهو الإيمان بخالق أعظم للكون: فهو خالق السماوات والأرض وخالق كل شيء وله وحده توجه العبادة – بصرف النظر عن تقديس الأرواح وخاصة أرواح الأجداد وغيرها – وبالتالي فإن فكرة التوحيد المبسطة موجودة بشكل أولي عند الإفريقيين الذين يدينون بدين الأجداد التقليدي: دين الفطرة. ومما يجعل أيضا الوحدانية القائمة على فكرة التثليث في الديانة المسيحية – وهي أن الرب هو واحد في ثلاث: "الأب،

---

(١) وقد تولى الرئيس عمر بونجو الرئاسة في نوفمبر سنة ١٩٦٧ بعد موت سلفه الرئيس ليون مبا، وكان بونجو نائب الرئيس. انظر النص المذكور في: محمد محمود الصواف، رحلاتي إلى الديار الإسلامية، القسم الأول، إفريقيا المسلمة، جدة، الدمام: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م، ص ٣٣٥. والشيخ الصواف أرسل كمبعوث خاص من الملك فيصل ليتفقد أحوال المسلمين في إفريقيا.

وعن تحليل لجوهر الإسلام وأبعاده، انظر: أحمد سيكوتوري، الإسلام دين الجماعة، ترجمة محمد البخاري، الكويت: شركة الشايع، ١٩٧٧م.

(٢) متفق عليه.

(٣) وعن أركان الإسلام أنظر: د. عبد الله محمود شحاته، أركان الإسلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨.

والابن، والروح القدس" – صعبة على فهم وتقبل الشخص العادي. وبنفس المثل فإن إصرار المسيحية على تغيير القلب قبل كل شيء يضيف صعوبة للأمر[1]. كما أن بعض التقاليد في ممارسة المسيحية تعتبر بعيدة عن فهم الإفريقي العادي وغير منطقية في رأيه، وعلى رأسها سر الشكر أو العشاء الرباني.

فالإسلام وقف موقفاً واضحاً حاسماً من الوحدانية حيث أكدها بطريقة لا تقبل الجدل ولا تدخل الشك في القلوب: "قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد"[2]، الأمر الذي يفهمه العالم والجاهل ولا يستعصي على الفهم عامة.

يذكر إبراهيم خليل أحمد الذي كان يدعى سابقاً – قبل إسلامه – القس إبراهيم خليل فيلبس في كتابه: محمد: في التوراة والإنجيل والقرآن، بعد أن ذكر الآية السابقة المؤكدة على الوحدانية في الإسلام: "وأخذت أتأمل الوحدانية في القرآن الكريم، الأمر الذي يستطيع العالم وغير العالم فهمه واستيعابه وإدراكه والإيمان بما يتضمنه من المعاني، من غير إجهاد الفكر، أو عناء الدرس والتحصيل. وقارنتها بالوحدانية التي وردت في إنجيل متى في الباب الأول والعدد الأخير: "الآب، والابن، والروح القدس، إله واحد آمين". هذا بالإضافة إلى بلبلة أفكار عامة الناس وحيرة جهابذة العلماء في الدفاع عن هذه العقيدة[3].

كما أوضح الإسلام بما لا يقبل الشك أو الجدل أن محمداً صلى الله عليه وسلم رسول سبقه آخرون: "وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل"[4]، ولكنه خاتم المرسلين. وجعل أول أركان الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. وفي هذا تأكيد للوحدانية وحسم للأمر بما لا يدع المجال للتأويل أو التفسير الذي يتنافى مع وحدانية الله وحده: "لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة، وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن

---

(١) مندلسون، مرجع سابق، ص

(٢) سورة الإخلاص كاملة. أنظر: محمد خليل هراس، شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، د.ت.

(٣) إبراهيم خليل أحمد، مرجع سابق، ص ٩ – ١٠.

(٤) آل عمران: ١٤٤.

الذين كفروا منهم عذاب أليم".[١] كما جاء أيضاً في القرآن الكريم: "قل يأيـــها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً الذي له ملك السموات والأرض لا إلـــه إلا هو يحيي ويميت، فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بـــالله وكلماتـــه واتبعوه لعلكم تهتدون"[٢].

ومن الجدير بالذكر - قبل الاستفاضة في تحليـــل جاذبيـــة بقيـــة أركـــان الإسلام للإفريقي- أن هناك الكثير من الأبعاد والأحكام الشرعية التـــي قـــد يأخذها المسلم في العالم العربي على أنها قضية مسلم بها، وقد لا تسبـــترعي انتباهه ولكنها بالنسبة للإفريقي العادي الـــذي يرقبـــها ويقيمـــها فـــي إطـــار الظروف الاجتماعية التي يعيشها تمثل جاذبية خاصة له حيث إن الإفريقييـــن يهتمون بصفة خاصة بالرموز:

فالصلاة وممارستها إلى جوار كونها فرضاً تعبديـــاً تبـــدو مبـــهرة وجذابـــة للإفريقي في عدة نواح:

فالوضوء استعداداً للصلاة يعني الاغتسال والطهارة عدة مرات فـــي اليـــوم الواحد، وهي تميز المسلم عن غيره ممن قد لا يغتســـل بشـــكل متواتـــر أو لشهور عدة، وتجعل المسلم حسن المظهر.

الإسلام يتطلب من المسلم ستر جسده[٣] وهذا أهم بالضرورة عند الصـــلاة. والكثيرون يلبسون خاصة في الصلاة الجلباب الأبيض الفضفـــاض أو غـــيره مثل "البوبو" المعروف في غرب إفريقيا[٤]، مما يمـــيز المســـلمين ويجـــذب غيرهم خاصة ممن يدينون بدين الأجداد ويمشون شبه عراة. كما أن الإســـلام يحض علي التزين والتطيب عند دخول المساجد للصلاة[٥]. وباختصار فـــإن المظهر الخارجي للمسلم يشد انتباه الإفريقي.

الأذان للصلاة وصوت المؤذن كثيراً ما يشد انتباه غـــير المســـلم عامـــة، والغريب أن الأذان للصلاة له وقع نفسي وانفعالي عند الكثيرين حتـــى مـــن الأوروبيين المسيحيين. خاصة وأن ترديد كلمة "الله أكـــبر" تـــأكيد لمســـاواة الأفراد أمام الخالق الأعظم. (ومن الملاحظ أن بعض الكنائس الإفريقية فـــي

---

(١) المائدة: ٧٣.

(٢) الأعراف: ١٥٨.

(٣) "يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم"، الأعراف: ٢٦.

(٤) وهو يشبه العباءة الفضفاضة المقفولة من الأمام.

(٥) "يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد"، الأعراف: ٣١.

كينيا تستخدم فيها أصوات تشبه الأذان المتبع عند المسلمين). هـــذا ويسـهم تكرار الأذان خمس مرات يوميا في تكريس جذب الانتباه لممارسة الصـــلاة كأحد أركان الإسلام وشعائره – التي يتم التذكير بها على مدار اليوم.

خلع النعل عند دخول المسجد وعند الصلاة يعتبر أمرا معقـولا ومنطقيـا عند الإفريقي: وفي هذا المجال يوضح الكتاب الغربيون في مجال الأديـان أن الإفريقي الذي تعود خلع نعليه عند دخول مســكن جـاره أو قريبـه رمـزا للاحترام والمحافظة على نظافة المكان، يصعب عليه تفهم خلع قبعتــه عنـد دخول الكنيسة والإبقاء على نعليه. والطريف في هـــذا المجـال أن بعـض الكنائس الإفريقية المستقلة – التي أدمجت بعض العادات والتقاليد الإفريقيـــة في التعاليم المسيحية وممارسة شعائرها وأبعادها، ونذكر على سبيل المثـــال الكنائس المعروفة بصاروفيم في نيجيريا خاصة – يقوم الفرد المسيحي عنـــد دخول الكنيسة بخلع نعليه أسوة بما هو متبع في المساجد وتمشيا مع منطقيـة تصرف الإفريقي وتلقائيته، ولكنه يقوم بعد ذلك بالتصليب(١). كمـــا أن مـن الجدير بالملاحظة أن أتباع هذه الكنائس بالذات يصلون خمس مرات يوميـــا (أسوة بما هو متبع في الإسلام).

ما توحي به الممارسة الجماعية للصلاة من مساواة المسلمين في صفـوف الصلاة والنص على أن الصفوف الأولى لمن يدخل المسجد أولا. والاســتواء في الصفوف رمز للمساواة. وعدم معرفة المسلمين لمساجد خاصة بطبقـة أو عنصر أو لون أو جنس معين كما هي الحال في بعض الكنائس المســيحية. هذا بالإضافة إلى أن سجود جميع المصلين في وقت واحـــد حتـى تلامـس جباههم الأرض خشوعا للخالق عز وجل يؤكد مساواة الجميع أمام الله كمـــا يؤكد عبودية الفرد أيا كان لله عز وجل(٢). هذه النقطة بالذات لـــها أهميتـها الخاصة التي جذبت انتباه حتى دعاة الدين المسيحي أنفسهم. وفي هذا المجـال يوضح د. نويل كنج عالم اللاهوت المسيحي في جامعة غانا، الــذي يتوقـع

---

(١) انظر: Rycroft & Clemmer, op. cit., p. 107.

(٢) إن منظر المسلمين خاصة في صلاة الجمعة في الجوامع وخارجها لاكتظاظها منظر مألوف في كـل الدول الإسلامية والمناطق التي بها مسلمون. والأمر الذي يجذب دائما انتباه غير المسلمين ويشـدهم هـو منظر استواء الصفوف والركوع الجماعي لخالق الكون. فالجميع من أمير لفقير جباههم في الأرض قمة في المساواة بين الجميع في الخشوع للخالق الأعظم. هذا المنظر له وقع نفسي كبير لا يستطيع أن يتجنبـه أي مشاهد للصلاة الجماعية مسلما كان أم غير مسلم.

انتشار الإسلام في غانا، والذي عبر عن مدى نفاد صبره من طريقة الدعاية التي يتبعها المسيحيون تجاه الإسلام وعدم تفهمهم لواقعه قائلا: "إن قليلا جدا من المسيحيين النظريين من يأخذ في حسبانه الواقع الانفعالي الهائل على رجل حين يذهب ليصلي مع إخوانه المسلمين. إنه في هذه اللحظة يصبح حقيقة رجلا مساويا لأي رجل آخر في أخوة واسعة المدى. هو يخرج من صلاته واثقا من قيمته مهما تأتي من أمر"(١).

ما تتضمنه الصلاة من حركات ركوع وسجود وقيام تتوافق وميول الإفريقي وطبيعة الحركة في حياته، حيث لا يطيق أن يظل ساكنا مدة طويلة.

أداء الصلاة خمس مرات في اليوم وعدم الاكتفاء بالممارسة في الكنيسة أيام الآحاد كما هي الحال في المسيحية يجذب الأفراد للإسلام. إذ أن التكوار يؤكد الصلة بين الفرد وخالقه برابطة مباشرة، خاصة وأن الصلاة تتضمن نوعا من المناجاة والتقرب بين الإنسان الفرد وخالقه. وعادة فإن أداءها يجذب انتباه الإفريقي الذي ما زال يدين بالديانة التقليدية حيث يجدها تبدو كوسيلة اتصال واضحة بين الفرد وربه، فضلا عن اعتبارها من الطقوس الجماعية الأسرية والاجتماعية بممارستها اليومية، وفي يوم الجمعة في المسجد.

أما ***الزكاة***: باعتبارها الركن الثالث للإسلام:

فهي كما سيرد تحليله الأداة الفعالة لتحقيق التكافل الاجتماعي. ولكن لما كانت التزاما ماليا، أي تتضمن اقتطاع جزء من دخل المكلف وثروته، فقد حاول التشريع الإسلامي أن يجعل منها أحد مراكز الجاذبية في الإسلام.

فمن المعروف وفقا لما يراه كتاب المالية العامة، أن أي التزام مالي له عبئان: عبء مالي، وآخر نفسي، مما يجعله يمارس أثرين: أثر إعلان، وأثر دفع. وبالتالي حاول التشريع المالي أن يخفف وبقدر الإمكان كلا من هذين العبئين.

---

(١) مندلسون، مرجع سابق، ص ١١٧.

ونحن هنا لسنا بصدد تفصيل السياسة المالية والضريبية للإسلام[1]، ولكن سنحاول بيان كيف لاقي هذا الالتزام المالي قبولا لدى من دخل الإسلام من الإفريقيين.

ففي الواقع حاول التشريع الإسلامي أن يخفف من هذين العبئين بقدر الإمكان، فمن المعروف أن تسمية الالتزام المالي في حد ذاتها تلعب دورا في هذا المجال، وبالتالي جاءت تسمية التزامنا هذا بالزكاة: أي الذي يزكي المال - أي يطهره من أي شائبة قد تشوبه - ويبارك فيه[2]. كما سمي هذا الالتزام بالصدقة، وهذا مما يجعل دافعها ذا يد عليا، وهو ما يحقق رضاه عن نفسه.

وكما هو معروف أيضا، فإن تخصيص حصيلة الضريبة لأهداف معينة بالذات يخفف من عبئها النفسي بقدر ما يكون الفرد مؤمنا بهذه الأهداف ومقتنعا بها. وهذا هو وضع الزكاة إذ خصصت حصيلتها لمصارف ثمانية[3] تدور كلها حول الأسس التي قام عليها المجتمع الإسلامي. وبمعنى آخر يستهدف هذا الالتزام المالي أهدافا تعتبر من الدعامات الأساسية التي قام عليها إسلام المسلم، وبالتالي لا يقوم هذا المسلم بمجرد أداء هذا الالتزام بل ويحاول أيضا أن يحض غيره على أدائه. وفي الواقع نجد التاريخ الإسلامي زاخرا بالأمثلة البراقة على ذلك. فلا عجب إذن إذا ما وجد الإفريقي المسلم في أدائه للزكاة لا مجرد إبراء لذمته فقط من حق الله، ولكن إثباتا عمليا على صدق إسلامه.

كما يرى كتاب السياسة المالية أن العبء النفسي يخفف بقدر ما كان هذا العبء مناسبا للمكلف سواء من ناحية تحمله أو أدائه، أو من ناحية وقت هذا الأداء أو طريقته. وهذا ما نجده واضحا في الزكاة: فمن ناحية مناسبة عبء هذا الالتزام، نجد أن الزكاة لا تستحق إلا بعد تغطية المكلف لحاجياته الضرورية، وبمعنى آخر أنها تستحق على ما فاض عن الحاجة، ولم يحدد التشريع الإسلامي هذه الحاجة بل ترك ذلك لضمير المكلف المسلم. ولا يخفى ما لذلك من تخفيف لعبء هذا الالتزام، في نفس الوقت الذي حدد فيه سعر

(1) Atef Elsayed, Etudes de la Fiscalité Egyptienne en tant que Facteur de Développement Economique et ses Reformes Possibles, Thèses de Doctorat, Paris: Uni. De Paris, 1961 .

(٢) "خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها"، التوبة: ١٠٣.

(٣) وذلك اتباعا لقوله تعالى: "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله، والله عليم حكيم"، التوبة: ٦٠.

الزكاة بنسبة بسيطة وجعل السداد يتناسب مع المكلف، فيكون من نفس جنس الوعاء: فإذا كان الأخير نقديا، فالسعر المطبق يكون نسبيا، والسداد نقديا، بعكس الحال إذا ما كان الوعاء من الماشية أو الزروع حيث السداد يكون عينيا من جنس الوعاء.

بل وقد راعت أحكام الزكاة أوقات السداد بشكل يتناسب مع كل وعاء: ففي الزروع يكون يوم الحصاد، وفي التجارة عند مرور الحول، وغير ذلك من الأحكام التي من شأنها أن تيسر وبقدر الإمكان من هذا الالتزام وتخفف من عبئه، الأمر الذي يجد فيه المسلم بصفة عامة، وفي حالتنا المعروضة – الإفريقي الذي يدخل الإسلام حديثا – الطريق الميسر الذي يستطيع به أن يثبت إثباتا عمليا إسلامه ومدى قوة عقيدته خاصة وأنه يؤديها لمصارف معلومة لديه وتقوي الروابط بينه وبين مجتمعه.

وبالنسبة *للصوم*: فبالإضافة إلى كونه ممارسة لإحدى الشعائر الأساسية في الإسلام وحقيقة كونه رياضة روحية، إلا أن له أيضا جاذبية خاصة عند الأفريقيين.

فشهر رمضان هو شهر الصوم، ليس فقط شهر ممارسة العبادات والتقرب إلى الله، ولكنه كما يطلق عليه شهر كريم يطعم فيه الفقراء والمساكين ويبدو فيه التعاطف والتكافل، وينجذب الإفريقيون كثيرا لمنظر المسلمين وقت الإفطار[(١)]، والمظاهر الجماعية للاحتفال بالمناسبة. وهو في المناطق الإسلامية في إفريقيا يتميز بأنه يحاط بالاحتفالات والبهجة والمسرات في إحياء لياليه. وينتهي شهر الصوم بالاحتفال بالعيد. والاحتفالات لها جاذبية خاصة بألوانها وبهجتها وما يصاحبها من رقص جماعي وملابس جديدة وتوزيع صدقات وغيرها.

ومن الملاحظ الارتباط بين انتشار الإسلام واحتفالات المسلمين بالأعياد والمناسبات الدينية. ويؤكد هذا ما يردده المهتمون بدراسات الأديان وانتشارها في إفريقيا من أن: "الإسلام ينتشر في المناطق التي يحتفل فيها بأعياده. والاحتفالات تقام عادة في المنازل، لا في الجوامع، وتجتذب هذه

---

(١) من الجدير بالذكر أن موائد الرحمن ظاهرة إسلامية ولا تقتصر على منطقة بعينها.

الاحتفالات الجيران بما فيها من جمال، وألوان وموسيقى ورقص وسهولة تميزها. ويأتي الناس ليشاهدوا فينجذبون نحو الدين"[١].

وأخيرا ***الحج:*** ومع أن حج البيت جعل رهنا بالاستطاعة[٢]، إلا أن المسلمين الإفريقيين يسعون للقيام به ويتحمل الكثيرون الجهد على الرغم من الفاقة بما يعتبر دليلا على حماسهم لتأدية كافة فرائض الإسلام[٣].

ومن الأمور المنتشرة في إفريقيا إقامة جمعيات لتنظيم الحج ويشترك الأفراد بمساهمات محدودة ثم تجري القرعة ليفوز ذو الحظ ويسافر للحج وبعد عودته يستمر في الاشتراك ليمول سفر آخرين وهكذا[٤].

والسفر للحج والعودة منه تجرى له الكثير من الاحتفالات في إفريقيا التي تجذب إليها من لم ينتموا للإسلام. ومما يلفت النظر وقت الحج الحماس الشديد من جانب الحجاج الإفريقيين على وجه الخصوص، ففي قيامهم بتأدية الشعائر ينفردون بمظاهر مميزة: منها مثلا إطلاق النساء للزغاريد عند السعي بين الصفا والمروة، والجري – رجالا ونساء – خلال الأشواط السبعة في السعي (وعدم الاكتفاء بمجرد الهرولة)، والتهليل والتكبير بصوت مرتفع.. بصورة لا تدانيها أية وفود حجيج أخرى.

فالحج من ناحية يفتح المجال للإفريقي للانفتاح على العالم الإسلامي والالتقاء مع غيره من المسلمين في الأماكن المقدسة ويؤكد الانتماء للجماعة الإسلامية على المستوى العالمي في هذا المؤتمر الإسلامي العام. من ناحية أخرى، فإن فيه منافع للحجيج من حيث التجارة والاسترزاق وغيرهما. يضاف إلى هذا أن اكتساب لقب حاج يعتبر رمزا للتميز في المجتمعات الإسلامية عامة والإفريقية خاصة – ومن الملاحظ أن الحجاج الإفريقيين يحرصون في الكثير من المناطق على ارتداء العمامة الخاصة[٥] التي تميزهم وتعطيهم تقدير الأفراد الذين لم تتح لهم فرصة الحج واحترامهم، فهو وسيلة

---

(١) مندلسون، مرجع سابق، ص ١١٧.

(٢) "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا"، آل عمران: ٩٧.

(٣) لمزيد من المعلومات أنظر: Omar al-Naqar, The Pilgrimage Tradition in West Africa; An Historical Study with Special Reference to the Nineteenth Century, Khartoum: Khartoum University Press, 1972.

(٤) انظر ولمزيد من المعلومات: Moreau, op. cit., pp. 26 – 27.

(٥) يلاحظ أن العمامة المزركشة الزاهية الألوان والمطرزة والخاصة بالحجاج الإفريقيين بالذات منتشرة في الأماكن المقدسة بمكة والمدينة حيث يقبل عليها الحجاج الإفريقيون رمزا لاكتسابهم لقب حاج.

للتميز الاجتماعي. كما أن الحاج بعودته إلى وطنه يصبح هو الآخر داعية للإسلام وتكون رحلته زادا للكثير من الأحاديث التي ينبهر بها الإفريقيون.

والحج له هدف مزدوج وفقا لما جاء به القرآن الكريم، فهو ارتباط بين المسلمين من كافة أنحاء المعمورة تتحقق لهم فيه المنافع من جهة، ومن جهة أخرى هو ارتباط بينهم وبين الله وفقا لقوله تعالى: "وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق. ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات"(١).

فروح الأخوة تسود وقت الحج على الرغم من اختلاف الألسن والألوان والأجناس وتؤكد مفهوم المساواة والتآخي والتكافل الاجتماعي. فنجد المسلمين يتشاطرون سجادة صلاة واحدة بصرف النظر عن ألوانهم وأجناسهم وعناصرهم، ويشربون من طاسة مياه واحدة في الأماكن المقدسة – وخاصة ماء زمزم في المسجد الحرام بمكة – ويأكلون من إناء واحد خاصة فيما يقدم من طعام في وقت الحج، ويفتح الباب فيه للمارة أيا كان لونهم وذلك خاصة في التكايا والولائم التي تقيمها الحكومة السعودية أو الأثرياء بالمناطق المقدسة. ومن الملاحظ أن ملابس الإحرام الموحدة غير المخيطة التي يرتديها الحجاج عند أداء الشعائر توحي بالتجرد عن الدنيا والمساواة أمام الخالق. ففي عرفة وعند النفرة وفي المزدلفة وفي منى وعند الرجم يلتحم الجميع في جسد إسلامي واحد تتأكد معه الأخوة الإنسانية والمساواة في جو روحاني يسمو بالجميع.

هذا وكثيرا ما يتخلف أعداد من الحجاج الإفريقيين الفقراء لفترة بعد أداء الحج للعمل والتكسب قبل العودة إلى أوطانهم. وبالعودة للوطن يستقبل الحاج بالاحتفالات التي تستخدم في نفس الوقت كمجالس للوعظ. ومن المظاهر الشائعة في إفريقيا وغيرها تمييز مسكن العائد من الحج بالرسوم والرموز الدينية – كالمحمل والسيف والهلال والجمل وغيرها مما يجذب الأنظار. وهو ما نجده في القرى والأحياء الشعبية المصرية(٢).

---

(١) سورة الحج: ٢٨.

(٢) ولمزيد من المعلومات والعديد من الصور عن هذه الرسوم والرموز الدينية انظر:
Ann Parker, Hajj Paintings: Folk Art of the Great Pilgrimage, Washington: Smithsonian Institution Press, 1995.

من جانب آخر، فالعديد من الدول التي ليس بها أغلبية إسلامية واضحة مثل كينيا مثلا تحتفل رسميا بالأعياد الإسلامية[1] وتعتبرها عطلة رسمية. والاحتفالات بالأعياد في إفريقيا تجذب انتباه المراقبين بما يرتبط بها من ملابس جديدة زاهية، وتوزيع الصدقات والأضاحي والتوزيع منها على الفقراء.

ويلاحظ عادة في إفريقيا ازدياد عدد المنضمين للإسلام بعد الاحتفالات بالمناسبات الدينية خاصة رمضان وعيد الفطر ثم عيد الأضحى، حيث تعطي المناسبات الدينية فرصة عملية لإثبات التكافل الاجتماعي والتعاطف بين الأفراد خاصة مع الفقراء فضلا عن إبراز الروحانيات والعلاقات الاجتماعية. علاوة على نشاط الدعاة الرسميين القادمين من الدول الإسلامية للوعظ خلال تلك المناسبات الدينية.

ثانيا: واقعية أحكام الإسلام وعموميتها:

فالإسلام دين لكل زمان ومكان، فقد تضمن الكثير من الأحكام التي صلحت للتطبيق في الماضي كما تصلح في المستقبل، وهو بالتالي يترك تفاصيل التطبيق لكل مجتمع وكل ظرف: ومن هنا جاءت المرونة التي تتسم بها أحكامه.

فالإسلام دين ودولة ودين ودنيا: فإلى جوار الأحكام والأسس التعبدية الخاصة بالشعائر وضع الإسلام تنظيما كاملا للمجتمع الإسلامي فيما يتعلق بالشرائع، فجاء بأحكام عامة وترك التفصيل للاجتهاد وإعمال العقل حسب الزمان والمكان. فتضمن الأحوال الشخصية والمواريث والمعاملات من بيع وشراء وعقود، في نفس الوقت الذي تضمن فيه الحدود والقصاص وبذلك وضع معالم تنظيمية وقانونية للمجتمع الإسلامي، فالإسلام عقيدة وعبادات ومعاملات وأخلاق، وذلك بعكس الأديان العالمية الأخرى التي اقتصرت أساسا على النواحي التعبدية أو الروحية.

---

(١) من أجمل الاحتفالات ما شاهدته في تليفزيون ياوندي عاصمة الكاميرون عام ١٩٩٣م - مع أنه لا يوجد بها إلا نحو ٣٥% مسلمين - من الاحتفال بعيد الفطر الذي ظل يبث لساعات قبل وبعد حضور الأمير الإسلامي على جواده ومعه جمع من المسلمين مع الاحتفال بالمسجد الكبير بحضور السفراء المسلمين وعلى رأسهم سفير مصر وقتها السفير جمال بيومي والتغطية الشاملة للمناسبة والتي استمرت لساعات، ورد فعل المراقبين لها.

وهنا مركز الجاذبية للإفريقي الذي من ناحية يسعى إلى تنظيم حياته بشكل لا يختلف كثيرا مع مقومات مجتمعه في نفس الوقت الذي يعطي الأمل في التقدم والارتقاء. وعدم الفصل بين الدين والدنيا له جاذبية خاصة عند الإفريقي الذي لم يعرف تقليديا مثل ذلك الفصل: فالدين والمجتمع في إفريقيا مرتبطان إلى الحد الذي لا يمكن معه الفصل بينهما. فكل جماعة اجتماعية عملت تقليديا كجماعة دينية. وبالتالي فبالنسبة للإفريقي لا يمكن تفهم المجتمع بدون تفهم الدين والعكس.

وفي هذا المجال نجد المسيحية، ومنذ البداية، قامت على أساس الفصل بين الأمور الروحية والدنيوية وبنيت على أساس "أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"، مع تركيزها على الأمور الروحية وترك الأمور الدنيوية.

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن الإسلام وإن تضمن جانب المعاملات وجانب العبادات، إلا أن جانب المعاملات والسلوكيات مقدم على جانب العبادات أحيانا، حيث قضاء حق العبد مقدم على قضاء حق الرب أو متطلب له أحيانا: من ذلك مثلا أن المال يجب أن يؤدى لمستحقيه (إذا كان على الفرد دين مثلا) قبل الزكاة وقبل الحج. وهذا يؤكد مدى واقعية أحكام الإسلام وتفهمها للطبيعة البشرية.

فالإسلام مع إعطائه مرشدا وموجها لمتبعيه من حيث الإطار العام ترك المجال مفتوحا لمواءمة المجتمعات المختلفة له. ومن ثم فإن الإسلام لم يأت بتعاليم وأحكام تفصيلية ممكن أن تتعارض مع تفصيلات الحياة، ولكنه أتى بأسس جوهرية لا يمكن أن تتعارض مع ما يعتقده الإفريقي بأنه مسلم.

فالدخول في الإسلام لا يعني تخلي الإفريقي عن مقومات حياته وقيمه المتوارثة طالما لا تتعارض مع الأسس العامة: فالإسلام يطور من حياة الفرد ولا يستبدل بها حياة أخرى جديدة عليه. وهذه النقطة بالذات تعتبر مصدرا كبيرا لتفوق الإسلام وانتشاره في إفريقيا وزيادة القوة الجاذبة للإسلام بالنسبة للإفريقي، حيث لا يثير الإسلام بالنسبة للإفريقي مشكلة الهوية التي يعاني منها الإفريقي الذي يتبع المسيحية كما جاء بها الأوروبيون. وهي أيضا تثير الكثير من الجدل خاصة بين المبشرين ودارسي الأديان في إفريقيا:

"فالإسلام لم يفرض على مقتنعيه تغييرا جذريا فجائيا في نمط حياتهم وذلك وفقا لقوله تعالى: "لا إكراه في الدين"(١)، و "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به.."(٢).

وهناك من المحللين الغربيين والمبشرين من يعتبرون الدخول في الإسلام بمثابة غطاء سطحي أو غطاء فوقي لا يؤثر كثيرا على واقع الإفريقي المنتمي للإسلام، على نقيض المسيحية التي تصر على تغيير القلب قبل كل شيء. ومن هنا يطلق البعض على الإسلام في إفريقيا أنه "دين شعبي Folk religion أو Popular religion".

ولكن في الواقع فإن هذه الميزة بالذات تعتبر من أهم أسباب انتشار الإسلام، لأن انتشار الدين وتقبله لا يتحقق فجأة بل إنه يأخذ وقتا وبالتدريج يبدأ في أن يصبح جزءا من حياة معتنقيه، وهذا ما يحدث بالنسبة للإسلام حيث يتغلغل بهدوء وبساطة في حياة معتنقيه(٣). فالإسلام نظرا لبساطته وعمومية أحكامه فإنه يتواءم مع الظروف الإفريقية دون تغيير جوهري يمس الدين نفسه الذي يتمثل في الإيمان بوحدانية الله وملائكته ورسله وكتبه والبعث والحساب. فإطلاق تعبير الإسلام الشعبي على عملية تطويع بعض الممارسات للتقاليد والمفاهيم الإفريقية لا يعني تحويل في جوهر الدين بل إيمان بالقوة الروحية للدين(٤).

---

(١) البقرة: ٢٥٦.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

(٣) في هذا المجال يلاحظ أن البربر بالمغرب قد ارتدوا عن الإسلام وعادوا إليه وفقا لما ذكره ابن خلدون اثني عشر مرة قبل أن يترسخ إسلامهم. ابن خلدون، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٥٣٧.

(٤) ففي محاولة للتغلب على القوى السحرية وإيمانا بالقوى الروحية للدين الإسلامي قد تستخدم أسماء الله الحسنى للمساعدة في تحقيق المراد، كما يستعان بما يتفهم عن القوى السحرية وراء الأرقام والأحرف التي وردت في القرآن. فضلا عن الإيمان بالجن، والأرواح، والقرين (وما يتبع من عادات شائعة في إفريقيا وإن كانت ليست قاصرة عليها من ذكر اسم الله في أذن المولود لحمايته من القرين). كما قد تستخدم الشهادتين في التمائم والأعمال لطرد الأرواح الشريرة، ويرى البعض أن الوضوء ليس فقط للطهارة ولكنه يطرد الشيطان من أجزاء الجسم، وأن الزكاة هي نوع من إبعاد عين الحسود عن الأموال والممتلكات. أنظر:
Bill A Musk, "Popular Islam: The Hunger of The Heart", in: Don M. McCurry (ed.), The Gospel and Islam: A Compendium, USA, Missions Advanced Research and Communication Center, 1979, pp. 174- 175.

وفي هذا المجال يوضح أحمد همبتي با – وهو من مالي ويعتبر من أهم كتابها الإسلاميين وقد كتب عن تاريخ ماسينا – قولا مأثورا في مجال توضيح نجاح انتشار الإسلام في إفريقيا وتبريره "بأنه ليس له لون خاص به، فهو مثل مياه النهر التي تكتسب لونها من الرمال والصخور التي تنساب فوقها"(١)، ومع أن الكاتب استخدم هذا المعنى ليصف به كون الإسلام لا يعرف التفرقة العنصرية وأنه دين الأسود كما هو دين غيره من الشعوب والأجناس، فإن نفس المعنى يصلح لتفسير كون الإسلام مرنا يصلح لكل زمان ومكان. ولكافة الأنظمة والشعوب المختلفة أن تتكيف مع أحكامه العامة. وهذا هو سر انتشاره كما يوضح الشيخ أحمد همبتي با.

كما يوضح نفس المعنى الخاص بالتكيف أحد الكتاب الغربيين المعروفين في مجال الأديان: "لم يستطع أي دين إيجابي ذي أثر في الإنسان أن يبدأ من حد الصفر دون تدرج خارجي، وأن يشرح نفسه كأنما قد بدأ الدين لأول مرة، سواء من ناحية الشكل أو الجوهر، فالنظام الجديد يجب أن يساير على طول الخط الآراء والمعتقدات الأقدم منه التي يجدها سائدة، ولو من ناحية الشكل. وإن نظاما روحيا جديدا لا يمكن أن يجد أذنا صاغية إلا إذا التجأ إلى الغرائز والمؤثرات الدينية الموجودة فعلا.. ولا يمكن أن يصل إليها بدون أن يأخذ في الاعتبار الأشكال التقليدية التي تحوي كل الشعور الديني، وبدون أن يتكلم لغة يستطيع أن يفهمها هؤلاء الأشخاص الذين اعتادوا هذه الأوضاع"(٢).

كما يوضح أحد الزعماء الإسلاميين في نيجيريا ذلك بقوله(٣): "ودائما ما ينتقدنا أصدقاؤنا المسيحيون لأننا لا نتطلب من المهتدين أن يقطعوا أنفسهم كلية من جذور أديانهم القديمة، ومما يؤخذ علينا الزعم بأنه من المخجل أن المسلمين في المدينة حينما يعودون إلى قراهم يرتدون بسرعة إلى مزاولة حياتهم الروحية التقليدية. وأخشى أن أقول إن هذا الزعم يظهر نقصا مخجلا

---

(١) حديث صحفي في نيويورك تايمز، ٢٦ يناير ١٩٦١.وأنظر أيضا:
Rycroft & Clemmer, op. cit., p. 99

(٢) عن روبرتسون سميث في كتابه عن الدين لدى الساميين، انظر النص في مندلسون، مرجع سابق، ص٢١. وقد تم نقله كما هو.

(٣) وهو الحاج ل. ب. أغسطو رئيس الأئمة في لاجوس، وذلك في حديث عن مقابلة شخصية له مع مندلسون، انظر النص في مندلسون، مرجع سابق، ص ١٢٧ – ١٢٨.

لفضيلتي الصبر والتكيف. أنا أعلم أنك في استطاعتك أن تنقل نصوصا، إسلامية أو مسيحية لتثبت بها كلا الرأيين في أي مناقشة. ولكن هنالك كلاما جاء به محمد (صلى الله عليه وسلم) يقول الله تعالى: "لا إكراه في الدين". ما هو الغنم من دفع الناس بأسرع مما يستطيعون؟ إن دينا جديدا يكون تغلغله أحسن، إذا تغلغل ببطء، وحينما يحتفظ باحترام كل ما هو قيم في المثل والمزاولات القديمة، ومن البديهي أن يكون هنالك حدود لهذا. ولكن معاملتنا تختلف في هذا الصدد عن معظم المبشرين المسيحيين. إني أذهب بين الفينة والفينة إلى القداس كما أحضر كثيرا الخدمات الدينية لطوائف بروتستانتية متعددة، وإني لمندهش لقلة ما عندهم من الخصائص الإفريقية. إن التكيف الوحيد الذي يلوح أنه موجود، هو الضغط على الإفريقيين ليتبعوا شكليات الدين الأوروبي. وإني أرى أن هذه طريقة خاطئة لزرع حركة روحية عميقة في الأرض الإفريقية، لأن الدين الذي يرغب في الازدهار في هذه الأرض عليه أن يتأقلم بإفريقيا". "وربما تكون قد لاحظت الكاتدرائية الكاثوليكية التي تعلو في مارينا. لقد تعجبت كيف يلوح أن الأسقف قد تعلم قليلا جدا من تجاربه. إنه رجل طيب ممتاز، ولكن يلوح أنه لم يسأل نفسه قط لماذا ينتقل كثير من الإفريقيين من الكاثوليكية إلى الإسلام؟ ويعود هذا الإخفاق إلى عدم تفهم استحالة القطع التام الفجائي لماضي الشخص الديني".. "إننا لا نتوقع من حديثي الإيمان أن يصبحوا قديسين ما بين يوم وليلة. إننا نشجعهم على أن يتحسسوا طريقهم إلى الواجبات والالتزامات الأكثر شدة. وكل ما نسألهم أن يعدوا به، هو أن يكونوا مخلصين في محاولاتهم أن يتعلموا أكثر عن دين النبي (صلى الله عليه وسلم) وأن يعلموا أولادهم الدين الإسلامي".

وهكذا ينظر الإفريقيون من الزعماء الإسلاميين وغيرهم نظرة واقعية ومتسامحة: فلا ننسى أن التعصب بعيد أصلا عن كل من التعاليم الإفريقية التقليدية وعن التعاليم الإسلامية التي تؤكد على التسامح الديني وحقوق الغير واحترامها في إطار منظومة القيم الإسلامية وفي ظل القاعدة الفقهية العامة "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"(١) انطلاقا من الاعتراف بالأديان السماوية السابقة واحترامها.

---

(١) عن تحليل لهذه القاعدة وتأكيدها انظر: دكتور إداور غالي الذهبي، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٩٣، ص ص٩١- ١٣٠.

وعملية الدخول في الإسلام عادة ما تمر بثلاث مراحل: جيل الآباء وهي بداية الانفتاح على الإسلام، وجيل الأبناء وهي مرحلة أزمة يكون فيها الفرد مسلما بدون الالتزام بممارسة الشعائر. وأخيرا جيل الأحفاد وهو جيل مسلم يتميز برفض ما تبقى من طقوس الديانة التقليدية القديمة تماما وتبنى الإسلام بكافة شعائره[1].

وخلاصة الأمر أن الدين الإسلامي بتفهمه للطبيعة البشرية لا يتطلب القطع الفجائي بين من يدخله حديثا وبين قيمه التقليدية المتوارثة مع التسليم بأن تقبل الدين لا يأتي فجأة بل تدريجيا طالما هناك محافظة على الأسس العامة للإسلام التي لا يكون المسلم مسلما إلا بها.

ثالثا: الوسطية في الإسلام: التوازن بين الأمور الروحية والمادية:

الإسلام دين وسط[2] جاءت أحكامه متمشية مع المعرفة الحقة بالنفس البشرية واحتياجاتها، فلم يتطلب من المسلمين أن يتشبهوا بالملائكة والقديسين، كما هي الحال في المسيحية، ولكنه نظر لهم كبشر وذلك في ضوء التوازن بين الأمور الروحية والدينية. ومن هنا نجد أن الإسلام حقق التوازن في أحكامه بين الروح والمادة ونظر نظرة موضوعية للأمور الدنيوية في إطار الأمور الدينية. فقد أخذ الإسلام بالحث على عدم ترك الحياة الدنيا سعيا للآخرة بل دعا للعمل للآخرة مع عدم نسيان الحياة الدنيا. وفي قوله تعالى: "وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا"[3]، وفي نفس الوقت أمر الله الناس بالاعتدال مع تذكر الله واتباع تعاليمه: "ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم أُولئك هم الفاسقون"[4]. فلا رهبانية في الإسلام ولا زهادة. والإسلام في هذا يختلف عن كل الديانات السابقة حيث يعني بالجسد عنايته بالروح ويخاطب الفرد فيما يتعلق بالعبادة كما يخاطبه فيما يتعلق بالتعامل مع المجتمع. وفي الشريعة الإسلامية نجد أن

---

(1) Trimingham, The Influence of Islam upon Africa, op.cit., p. 43.

(٢) "وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا". البقرة: ١٤٣.
وعن الوسطية في الإسلام أنظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨١، ص ص ١١٤- ١٤١، ود. رفيق حبيب، حضارة الوسط: نحو أصولية جديدة، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١.

(٣) القصص: ٧٧.

(٤) الحشر: ١٩.

للعبادات أحكامها كما أن للمعاملات أيضا أحكامها[1]. فالإسلام دين ودنيا. ومن الواضح أن كافة أسس المعاملات والعلاقات الاجتماعية عالجها الإسلام وقدم لها إجابة وكان تقدميا كثيرا في أحكامه الخاصة بالمعاملات حيث تصلح لكل زمان ومكان. فالتوازن الذي استطاع الإسلام أن يحققه يعتبر بحق إعجازا. والدين الإسلامي لم يهتم بشئون الفرد وحده وخلاصه ولا بالشعائر والعبادات وحدها "بل هو دين يهتم بالجانب الاجتماعي"[2]. والحديث الشريف التالي فيه ما يوضح الرؤية عن نظرة الإسلام للفرد والإنسان:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادة النبي، فلما أخبروا كأنهم تقالوها وقالوا: أين نحن من النبي قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر. قال أحدهم: أما أنا فأصلي الليل أبدا، وقال الآخر: أنا أصوم الدهر أبدا ولا أفطر، وقال الآخر: وأنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم فقال: أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟! أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني"[3].

وفي هذا تأكيد على أن ترك ملاذ الحياة المباحة، زهادة وعبادة، يعتبر خروجا عن السنة واتباعا لغير سبيل المؤمنين. فالإسلام كما هو واضح ليس رهبانيا ولا حرمانيا، وإنما هو الدين الذي جاء لإصلاح الدين والدنيا، وأعطى لكل ذي حق حقه : فكما أعطى للجانب الروحي حقه، أعطى للبدن حقه من ملاذ الحياة المباحة والراحة. فالله سبحانه وتعالى وهو خالق الإنسان يعلم ما لديه من ميول وغرائز وبالتالي لم يحرمه من الطيبات كما يعلم طاقة الإنسان في العبادة فلم يكلفه عسرا.

والإسلام نهى عن الرهبانية والتبتل: فعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: "رد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لاختصينا"[4]. فالرسول لم يأذن لعثمان بن مظعون عندما

---

(١) لمزيد من المعلومات، انظر: زكي اليماني، الشريعة الخالدة، ص ١٦.

(٢) محمد المبارك، "الحج والتوعية الإسلامية"، استراتيجية العالم الإسلامي، وزارة الحج والأوقاف، المملكة العربية السعودية، ذو الحجة ١٣٩١هـ/ يناير ١٩٧٢م، ص ١٠٨.

(٣) الإمام النووي، مرجع سابق، ص ٧٣. متفق عليه.

(٤) متفق عليه.

استأذنه في أن يتفرغ للعبادة ويهجر ملاذ الحياة وينقطع عن النساء على أساس أن ترك ملاذ الحياة والانقطاع للعبادة من الغلو في الدين والرهبانية المذمومة. "وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها"(١).

وعن عائشة رضي الله عنها أن الرسول نهى عن التبتل: عن سعيد بن هشام أنه دخل على أم المؤمنين عائشة وقال: إني أريد أن أسألك عن التبتل فما ترين فيه؟ قالت: فلا تفعل أما سمعت الله عز وجل قال: "ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية"(٢). فلا تبتل.

كما شجع الإسلام على الزواج تعففا وصونا للأخلاق وحفظا للنوع الإنساني، بل إن كلمة زوج ومشتقاتها وردت ٨١ مرة في القرآن(٣). فقال تعالى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة"(٤)، كما قال أيضا: "هن لباس لكم وأنتم لباس لهن"(٥). كما قال تعالى: "والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة ورزقكم من الطيبات"(٦). وقال الرسول (صلى الله عليه وسلم) حاثا على الزواج تعففا: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء"(٧). وعن عائشة رضى الله عنها قالت: قال رسول الله: "النكاح من سنتي فمن لا يعمل بسنتي فليس مني، وتزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم"(٨).

وعليه، فالإسلام في الوقت الذي نهى فيه عن الرهبانية حث على الزواج. ولكن وضعت للزواج ضوابط: حيث حرم زواج المسلمة بغير المسلم وحتى

---

(١) الحديد: ٢٧.

(٢) رواه النسائي وأحمد واللفظ للنسائي، والآية من الرعد: ٣٨.

والتبتل يعني ترك النكاح، ومنه أطلق على السيدة مريم عليها السلام: البتول. وأصل التبتل القطع والإبانة ويعني في هذا المجال الانقطاع عن النساء للعبادة.

(٣) لمزيد من المعلومات أنظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس...، مرجع سابق، ص ص ٣٣٢-٣٣٤.

(٤) الروم: ٢١.

(٥) البقرة: ١٨٧.

(٦) النحل: ٧٢.

(٧) متفق عليه واللفظ لمسلم.

(٨) ابن ماجة.

إذا أسلمت الكافرة أو غير المسلمة وبقي زوجها على دينه وقعت الفرقة بينهما بإسلامها، وذلك كما ذهب ابن عباس وكذلك ذهب عمر بن الخطاب.

أما بالنسبة للمسلم فيجوز له الزواج من أهل الكتاب ـ من مسيحيات ويهوديات ـ ولكن لا يجوز له زواج الكافرات والمشركات. كما أن هناك تأكيدا على اختيار الزوج الصالح والزوجة الصالحة، وأساس الصلاح هو أن يكونا ذوي دين بصرف النظر عن الاعتبارات المادية. بل إن هناك حثا للقادرين على تزويج الفقراء ممن لا زوجة أو لا زوج لهم (الأيامى) وساوى في هذا بين الأحرار وغيرهم من الإماء والعبيد الصالحين في قيمة الزواج وحث القادرين على المساهمة في تزويج غير القادرين أحرارا كانوا أو من العبيد. وقد اعتبرت هذه الآية ليس مجرد دعوة بل أمرا موجها لجميع الأمة بأن يسهلوا أسباب الزواج ويسعوا للتزويج تأكيدا لقيمة الزواج والأسرة للفرد المسلم والمجتمع(١). ففي قوله تعالى: "وأنكحوا الأيامي منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم"(٢). كما شجع زواج الأرامل والمطلقات.

والإسلام أكد على أهمية الزواج وأهمية وجود مودة ورحمة بين الأزواج(٣)، وبنظرة واقعية طبيعية أحكم التوازن في شأن العلاقة الزوجية والقيام بالفروض التعبدية: فلم يحث على العفة والانقطاع بين الأزواج طوال شهر الصوم، كما هي الحال في المسيحية، ولكن حرمها في نهار رمضان أثناء الصوم وأباحها بعد الإفطار: "أحل لكم ليلة الصوم الرفث إلى نسائكم، هن لباس لكم وأنتم لباس لهن"(٤). كما نهى عنها في المحيض لاعتبارات صحية: "فاعتزلوا النساء في المحيض"(٥).

وإن كان الإسلام يشجع على الزواج إلا أنه يبيح الطلاق في حالة استحالة التوافق في الحياة الزوجية أي في حالة استحالة استمراريتها واستنفاد كافة

---

(١) ولا يحتج البعض بالفقر وعدم القدرة على أعبائه بل إن الله وعد بالإغناء لمن تزوج فقيرا. لمزيد من المعلومات عن أحكام الزواج انظر: محمد علي الصابوني، تفسير الأحكام، القاهرة: دار الكتب العالمية، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، المجلد الثاني، ص ص ١٣٣ ـ ١٣٨.

(٢) النور: ٣٢.

(٣) لمزيد من المعلومات عن أحكام الزواج أنظر: محمد علي الصابوني، تفسير الأحكام، القاهرة: دار الكتب العالمية، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، المجلد الثاني، ص ص ١٣٣- ١٣٨.

(٤) البقرة: ١٨٧.

(٥) البقرة: ٢٢٢.

وسائل إصلاحها، وذلك حتى يسد باب الزنا والخيانة الزوجية أي منعا للرذيلة ومحافظة على الاعتبارات الإنسانية، وقد وضعت له الضوابط وذلك عملا بقوله تعالى: "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان"[١] بعدها لا تحل المرأة لزوجها إلا إذا نكحت زوجا آخر "فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره"[٢]. وذلك حتى لا يتسرع الأزواج في الطلاق. كما نص القرآن على حقوق المطلقة: "ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا"[٣]. ولكن ومع أن الطلاق مباح إلا أنه مكروه إذا لم تكن هناك ضرورة تقتضيه: ففي قول الرسول: "أبغض الحلال إلى الله الطلاق"[٤]. ويوضح فضيلة الشيخ الدكتور محمد سيد طنطاوي، شيخ الأزهر، موقف الإسلام من الطلاق بأنه: "إذا تم الطلاق بطريقة فيها ظلم للمرأة وفيها إجحاف لحقوقها يكون الطلاق حراما بينما يكون مكروها عندما لا يكون له سبب وجيه"[٥].

وكما أباح الإسلام الطلاق بنظرة موضوعية، أباح أيضا تعدد الزوجات ولكن نظمه: وكان الهدف الأساسي وراء الآية الخاصة بتعدد الزوجات من سورة النساء هو ضمان حقوق الأرامل والأطفال ورعايتهم خاصة بعد استشهاد الزوج. فالآية عادة ما تقرأ منقوصة ويجب قراءتها كاملة في ضوء الآية السابقة لها حتى يمكن الإلمام بالمضمون الحقيقي: "وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوبا كبيرا. وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا"[٦]. كما حدده بحد أقصى أربعة ولكن تطلب العدل التام في المعاملة الأمر الذي اعتبر صعب التحقيق وبالتالي فقد أردف "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم..."[٧]. كما حرم الجمع بين الشقيقات في الزواج القائم فضلا عن تحديد حالات المحارم الأخرى.

---

(١) البقرة: ٢٢٩.
(٢) البقرة: ٢٢٩.
(٣) البقرة: ٢٢٩.
(٤) عن ابن عمر رواه أبو داود وابن ماجه وصححه الحاكم.
(٥) مقابلة شخصية مع فضيلة شيخ الأزهر يوم الأربعاء ١٤ فبراير عام ٢٠٠١ بمكتب فضيلته.
(٦) النساء: ٣.
(٧) النساء: ١٢٩.

من ناحية أخرى فإن الإسلام نظر نظرة موضوعية لمسألة الثراء فقد أقره وإن كان قد نظمه عن طريق الزكاة والتكافل الاجتماعي. فالإسلام وقف موقفا واضحا لا يقبل التأويل تجاه السؤال الذي يطرح نفسه: وهو هل على الإنسان الموسر أن يصبح معسرا حتى ينال رضاء الله ويحظى بالآخرة؟. ففي قول الرسول (عليه الصلاة والسلام): "لا بأس بالغنى لمن اتقى"[١]. كما يقول: "الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال، ولا إضاعة المال، ولكن الزهادة في الدنيا ألا تكون بما في يدك أوثق مما في يد الله"[٢]. وقد قال الرسول لمن أراد أن ينخلع من ماله صدقة إلى الله وإلى رسوله رجاء التوبة: "امسك عليك بعض مالك فهو خير لك"[٣]. ولمن أراد أن يوصي بثلثي ماله أو بشطره: "لا، الثلث، والثلث كثير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس"[٤].

ومن الأقوال المأثورة التي تلخص رؤية الإسلام في إحكام التوازن بين الأمور الدنيوية والأخروية: "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا".

وخلاصة الأمر، أن الدين الإسلامي لا يدعو للفقر الإرادي ولا يحض على ترك الدنيا كلية سعيا للآخرة، بل أحكم التوازن تمشيا مع الطبيعة البشرية والمعرفة بالنفس البشرية، ويبدو هذا واضحا من النظرة الموضوعية لأمور الأحوال الشخصية، هذا من جهة، والنظرة للثراء والزهد من جهة أخرى. ويعتبر هذا الجانب من أهم ما يجذب الإفريقيين للإسلام حيث يتمشى مع الطبيعة البشرية.

---

(١) رواه أحمد وابن ماجه.

(٢) رواه الترمذي وابن ماجه.

(٣) رواه البخاري.

(٤) رواه الترمذي ورواه ابن ماجه عن أبي ذر الغفاري، ولمزيد من المعلومات انظر: محمد عبد الله دراز (دكتور)، دستور الأخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، تعريب وتحقيق دكتور عبد الصبور شاهين، الكويت: دار البحوث العلمية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣م، ص ٦٤٣ – ٦٤٥.

رابعا: التعاون والتكافل الاجتماعي:

ركز الإسلام على هذا التكافل من جهتين: تكافل بمعنى مسئولية الفرد أمام المجتمع من جهة، وتكافل بمعنى مسئولية المجتمع أمام الفرد من جهة أخرى.

١ ـ مسئولية الفرد أمام المجتمع:

ركز القرآن علي البر والإحسان بالناس: "واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا، وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا"(١). ويبدو واضحا من أهمية الإحسان أن الله سبحانه وتعالى يقرن عبادته بالإحسان بالوالدين والأقارب واليتامى والمساكين والجيران حتى غير الملاصقين والصاحب في السفر وما ملكت الأيمان، وقال عليه الصلاة والسلام: "الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله، وكالذي يقوم الليل ويصوم النهار"(٢). كما ركزت السنة من جانبها على ذلك، ففي قول الرسول: "والذي روحي بيده لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"(٣). وقوله: "والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، من بات شبعانا وجاره جائع إلى جانبه"(٤). وقوله: "والله لا يؤمن من لا يأمن جاره بوائقه"(٥)، وقوله: "ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه"(٦). وقوله: "من لا يرحم الناس لا يرحمه الله"(٧). وعن أبي هريرة أن رسول الله سئل عن امرأة تصوم النهار وتقوم الليل وتؤذي جيرانها، قال: "هي في النار"، وسئل عن امرأة تصلي المكتوبات وتتصدق بالأثوار من الأقط (اللبن) ولا تؤذي جيرانها فقال: "هي في الجنة"(٨).

---

(١) النساء: ٣٦.
(٢) متفق عليه.
(٣) رواه مسلم.
(٤) رواه الطبراني والبراز.
(٥) رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه وأحمد في مسنده.
(٦) متفق عليه.
(٧) رواه الترمذي.
(٨) رواه أحمد والبراز وابن حبان.

.كما أعطت السنة الصورة واضحة عن المجتمع الإسلامي الصحيح في الحديث الشريف: "مثل المؤمنين في توادهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعي له سائر الجسد بالسهر والحمى"(١). وهناك تأكيد على نفس المعنى "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا"(٢). ويقول سبحانه وتعالى: "إنما المؤمنون إخوة، فأصلحوا بين أخويكم"(٣).

وفي قول الله تعالى: "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان.."(٤). وفي قول الرسول: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يهمله"(٥). ومن الأحاديث النبوية أيضا: "الله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه"(٦).

ولم يتخلف الفقه عن هذا المضمار، فنجد ابن تيمية يقول: إنه لا يمكن ضمان الصالح العام للمجموع إلا إذا كان الأغنياء في عون الفقراء.

كما جعل الإسلام مسئولية الفرد قبل الجماعة فرض كفاية: أي مفروض على كل مسلم أمام الله عز وجل. وذلك تأكيدا للأهمية. فقد قال الله تعالى: "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.."(٧). ومن السنة نجد قول الرسول: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته.."(٨) ويعطي ابن تيمية أمثلة واضحة على ذلك فيقول: إذا لم يجد المسلم مأوى يأوي إليه ويحتمي فيه فيصبح على المسلمين واجب إيوائه، وإذا احتاج إلى ملبس يقيه من البرد، وطعام يسد به رمقه، ومواد ليبني بها بيته، أو ماء يروي به أرضه، فيجب على المسلمين إمداده بما في مقدورهم مما يحتاج إليه وبدون مقابل". بل وذهب ابن حنبل إلى أبعد من ذلك: فيقول: "إذا ما طلب مسلم من مسلم حاجة ولم يجبه إياها، فهلك لذلك، كان مسئولا عن هلاكه وعليه ديته".

---

(١) متفق عليه.
(٢) رواه مسلم.
(٣) الحجرات: ١٠.
(٤) المائدة: ٢.
(٥) رواه مسلم.
(٦) رواه مسلم وأبو داود والترمذي.
(٧) التوبة: ٧١.
(٨) البخاري ومسلم.

هذا، ويؤكد الإسلام على أن نتاج هذا التكافل هو حق لمحتاجه: "وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم"[1]، كما يقول الله تعالى أيضا: "وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا"[2].

٢ـ تمويل التكافل الاجتماعي:

هناك عدة مصادر لتمويل التكافل الاجتماعي وتنظيمه عن طريق السلطة العامة:

الزكاة: وهي فرض تعبدي باعتبارها أحد الأركان الخمسة للإسلام. وقد وضحت أهميتها من أنها جاءت في القرآن ملازمة في معظم الحالات للصلاة. فقد ذكرت مقرونة بالصلاة ٢٦ مرة في آيات مختلفة من مجموع ٣٢ مرة ذكرت فيها في القرآن الكريم[3]. وهي كما أوضحنا من قبل ليست مجرد صدقة أو حسنة بل إنها إلزام على المسلم[4].

الخراج والجزية: والخراج يفرض على الأرض الزراعية، أما الجزية فتفرض على رؤوس غير المسلمين – حيث لا يدفعون الزكاة – وذلك مساهمة منهم في تكاليف الدولة العامة.

الغنائم: أو أسلاب الحرب التي يغنمها المسلمون فقد حدد خمسها ليدخل بيت المال لينفق على النواحي العامة. وقد جاء في القرآن الكريم: "واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل"[5].

الفيء: وهو ما يغنمه المسلمون دون الدخول في حرب فكله لله ورسوله واليتامى والمساكين.

الركاز: وهو ما يوجد في باطن الأرض من معادن وكنوز، حيث إن ما يدخل منها لبيت المال الخمس.

---

(١) الذاريات: ١٩.

(٢) الإسراء: ٢٦.

(٣) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، القاهرة: دار الكتب المصرية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٤٥، ص ص ٣٣١- ٣٣٢.

(٤) لمزيد من المعلومات أنظر: الإمام محمد أبو زهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.

(٥) الأنفال: ٤١.

الأشياء الضائعة: وهي التي ليس لها صاحب وبنفس المثل التركات التي ليس لها وريث فإنها تدخل كلها لبيت المال.

وبهذه الموارد التي تدخل بيت المال وجوبا بحكم التشريع، يمكن الإنفاق على خدمات الرعاية الاجتماعية للمحتاجين أي تمويل التكافل الاجتماعي والمشروعات ذات النفع العام.

فضلا عن هذا فهناك موارد اختيارية كالصدقات: مثل صدقة الفطر – زكاة الفطر[1] – من قبل رب الأسرة ليس فقط عن نفسه ولكن عن كل فرد من أفراد أسرته وحتى خدمه، والكفارات، وقد سبق توضيح بعض أحكامها في تحرير الرقاب، ولكن يعنينا في هذا المجال ما يتعلق بإخراج المال والتصدق على الفقراء. وعامة فإن الإسلام يحض الأغنياء على البر وإنفاق المال للتخفيف عن المحتاجين.

٣ـ التكافل الجماعي: مسئولية الجماعة أمام الفرد:

وهنا تتضح فكرة فرض الكفاية: أي حق الله والذي يتعلق بحياة الجماعة والحرص عليها. وقد عبرت السنة عن ذلك أفضل تعبير، فيقول الرسول عليه الصلاة والسلام: "المسلم للمسلم كالبنيان يشد بعضه بعضا"[2]، كما يقول: "مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا"[3].

هذا وتعتبر الزكاة الأداة الرئيسية في تحقيق هذا التكافل ليس فقط لأن حصيلتها مخصصة لمصارف ثمانية تعتبر الأساس الذي يقوم عليه هذا التكافل، ولكن أيضا لأن في أداء الزكاة في حد ذاتها إشعارا المسلم بالتزامه قبل المجتمع الإسلامي.

---

(١) وتقدر بصاع من التمر أو الشعير أو ما يقابلها وتقدر حاليا بحوالي خمسة جنيهات مصرية عن كل فرد يتوفر له قوت يوم وليلة.

(٢) متفق عليه.

(٣) رواه البخاري.

هذا من ناحية، ومن ناحية مقابلة، نجد أن التكافل المنشود ليس هو الذي يخلق جيشا من الطفيليين الذين يقنعون بما أعطاه الإسلام لهم من حقوق قبل المجتمع، ولكنه ذلك التكافل الذي يقصر الفقراء والمساكين على الذين يعجزون فعلا عن اكتساب عيشهم: فمن ناحية وقف الإسلام موقفا حازما ضد التسول والبطالة وحث على العمل واعتبر الإسلام أموال الصدقات من "الوساخات" التي لا يليق لمسلم أن يقبلها إلا كآخر حل يمكن الالتجاء إليه. وبالتالي أمر التشريع الإسلامي بالعمل وكسب العيش. فالعمل في الإسلام مقدس بعكس الوضع في الأديان الأخرى. وبالتالي نجد القرآن وفي أكثر من موضع يحض على العمل، "وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون، وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون"(١).

وأكدت السنة من جانبها هذا المعنى، فيقول الرسول: "اليد العليا خير من اليد السفلى"(٢). كما قال يحث الناس على العمل وكسب معاشهم بجهدهم: "ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده"(٣). كما قال: "لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خير من أن يسأل أحدا فيعطيه أو يمنعه"(٤). كما يقول الرسول الكريم: "لا تحل الصدقة لغني"(٥).

خامسا: التيسير في الإسلام:

"يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"(٦)، من هذا المنطلق قامت أحكام الدين الإسلامي بما تتضمنه من تيسيرات على المسلم المكلف مما كان له أشد الوقع على تقبل الإسلام حيث تمشت أحكامه مع الطبيعة البشرية. فقد ربط بين التكليف ومقدرة المكلف بشكل كان للإفريقيين بل ولغيرهم بحق، الحق في أن يؤخذوا به. فمع النص الكريم بأن الله عز وجل "يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور"(٧)، و"إنما الأعمال بالنيات"(٨) – أي أن الله عز وجل

---

(١) التوبة: ١٠٥.

(٢) رواه البخاري.

(٣) رواه البخاري.

(٤) رواه البخاري.

(٥) رواه ابن ماجه.

(٦) سورة البقرة: ١٨٥.

(٧) غافر: ١٩.

(٨) جزء من حديث متفق عليه.

يكافئ على مجرد اعتزام العمل الصالح وإن حالت ظروف دون قيام المكلف به فعلا – نجد النص صراحة في أكثر من موضع في القرآن الكريم على أنه سبحانه وتعالى: "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت"(١)، ثم أبان الطريق واضحا أمام المكلف حتي يتمكن من ترجمة ذلك عملا. فسلك مسالك ثلاثة: ففي نفس الوقت الذي عالج فيه التكليف نفسه من ناحية، حاول من ناحية ثانية أن يخفف من عبئه، ثم وضع شروطا لمساءلة المكلف من ناحية ثالثة.

هذا وسنحاول المرور على أهم أبعاد هذه المسالك لإبراز كيف عملت الشريعة على ربط مقدار عبء التكليف بمقدرة المكلف.

- معالجة التكليف نفسه: مضمون التكليف وأنواعه:

راعى التشريع الإسلامي العدالة فيما أوجبه على المكلف. فمن ناحية استبعد من مجال التكليف كل ما لا يمكن أن يخضع خضوعا مباشرا أو غير مباشر لقدرة الإنسان(٢)، ومن ناحية أخرى لم يكلف المسلم بمجموعة من الالتزامات، لا فرار منها جميعا، ولا إسلام إلا بها، ومن ثم عليه القيام بها وبصرف النظر عن مقدرته، بل حاول التشريع ترتيب هذه الالتزامات في أحكام ترتيبا تنازليا حسب درجة أهميتها وأولوية قيام المسلم بها(٣).

فمن ناحية استبعاده لما يخرج عن مقدرة المكلف، فقد أكد القرآن الكريم في أكثر من موضع أن الله عز وجل "لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها"(٤)، فلا يتوجه التكليف إلى المسلم إلا في حدود وسائله(٥)، وبالتالي فنجد نفيا صريحا وقاطعا لكل تكليف بما هو مستحيل أو لا تقر العادة إمكان تحمله.

أما من ناحية ترتيب التكليف في أحكام ترتيبا يتوافق مع أهميته والتصاقه بالحياة الإنسانية، فنجد الفقهاء وإن اتفقوا على الترتيب إلا أنهم اختلفوا فيما

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) دراز، مرجع سابق، ص ٧٢.

(٣) لمزيد من المعلومات، راجع: حسين حامد حسان: أصول الفقه، دار النهضة العربية، ص ٤٤ – ٧٦، وكذلك: عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه.

(٤) الطلاق: ٧.

(٥) دراز، مرجع سابق، ص ٦٤.

بينهم في عدد المراتب[١]. وعلى العموم نجد جمهور الفقهاء قد ذهب إلى إرجاع هذه المراتب إلى خمس هي: الواجب، والمندوب، والمحرم، والمكروه، والمباح، وهي تمثل تدرجا في العقاب والثواب.

الواجب: وهو كل ما طلب الشارع القيام به طلبا جازما لا تأويل فيه، كوجوب الصلاة والزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا. ورتب الثواب لمن يقوم به والعقاب لمن تركه قاصدا وبدون عذر شرعي[٢].

والمندوب: وهو ما يستحب فعله ولا يعاقب تاركه حيث لم يطلب الشارع بشكل جازم فعله، حيث يظهر عدم الجزم هنا إما صراحة بالنص أو ضمنا بالقرائن. ويختلف المندوب عن الواجب في أن الأول لا يعاقب تاركه عكس الوضع في الثاني، ويتشابه الاثنان في أن كليهما يثاب من يقوم بأحدهما أو كليهما. كالأذان وصلاة الجماعة، وكصلاة ركعتين قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب، ولبس الثوب الأبيض يوم الجمعة وصلاة العيدين، وكصوم الاثنين والخميس.. الخ.

المباح: وهو ما خير الشارع المكلف فيه بين الترك أو الفعل من غير ثواب أو عقاب فلا يتعلق بفعله مدح أو ذم. وقد تكون الإباحة صراحة لفظا أي بلفظ الحل: "اليوم أحل لكم الطيبات"[٣] أو قد تكون بنفي الإثم، "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه"[٤]، أو قد تكون بنفي الحرج، "ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج"[٥]، وقد يكون المباح بعدم التحريم عملا بالأصل الفقهي، "كل ما لا يحرم بالنص فهو مباح".

المكروه: وهو ما طلب الشارع الكف عنه طلبا غير جازم، إما بشكل صريح من نفس العبارة كقول الرسول: "إن الله كره لكم قيل وقال وكثرة السؤال"[٦]،

---

(١) قسم الحنفية هذه الأحكام إلى سبعة: فرض وواجب ومندوب وحرام ومكروه تحريما ومكروه تنزيها ومباح. بينما يذهب جمهور الفقهاء إلى خمسة هي المذكورة في المتن.

(٢) في حالة السنة المؤكدة المكملة للواجب تسقط عدالة من داوم على تركها. فإذا اتفق أهل قرية على تركها قاتلهم الإمام حتى يؤدوها. أما السنة المؤكدة التي تخدم الواجب فيلام تاركها فقط دون أن يجر ذلك أي آثار أخرى.

(٣) المائدة: ٥.

(٤) البقرة: ١٧٣.

(٥) الفتح: ١٧.

(٦) جزء من حديث رواه الإمام مسلم.

وإما أن يكون بشكل ضمني يفهم من القرائن كقوله تعالي: "يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم"(١)، وهذا المكروه يرتب الثواب على تركه ولا عقاب على فعله، ولكن قد يكون عليه عتابٍ ولوم. كالطلاق.

المحرم: وهو ما طلب الشارع الكف عنه طلباً جازماً، سواء أكان دليل هذا الطلب قطعياً أو ظنياً. ويثاب تاركه ويعاقب فاعله. مثل شرب الخمر ولعب الميسر: "إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به(*) لغير الله"(٢). "يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون"(٣).

من هذا العرض السريع لأقسام التكليف يتضح لنا أن الشارع الحكيم لم يأت بالأحكام دفعة واحدة وأوجبها على المسلم أياً كانت مقدرته على القيام بها، بل رتب الأحكام حسب أهميتها فأباح من الأفعال ما لا ينتج عن الإتيان به أو الامتناع عنه فوات مصلحة أو تحقق ضرر، ثم أمر بالقيام بما يترتب على الامتناع عنه فوات المصلحة أو تحقيق ضرر، وكذا الامتناع عما يترتب على القيام به هذا الأثر.

بل ونجد الشارع الحكيم فيما أمر بالقيام به أو الامتناع عنه، وقد رتب الأحكام وفق أهميتها، فقسم ما أمر القيام به إلى واجب ومندوب حيث أعطى الأولوية في التنفيذ للواجب، بل وفي داخل هذا الواجب قسم الأحكام حسب أهميتها والتصاقها بالعقيدة وبالحياة الإنسانية، فأعطى الصدارة للواجبات العينية المعينة المحددة فأصبح لها الأولوية على الواجبات الكفائية غير المحددة (المخيرة). بحيث إن المكلف عليه أن ينفذ أولاً المجموعة الأولى من الواجبات، ثم ما يستطيع من الواجبات الأخرى.

وكذلك ما أمر الشارع الحكيم بالكف عنه، فقد أعطيت الأهمية في الامتناع للمحرم ثم للمكروه، بل وفي داخل المحرم نفسه أعطيت الصدارة في التحريم للمحرم لذاته على المحرم لغيره. ومن الطبيعي أن في هذا الأسلوب

---

(١) المائدة: ١٠١.

(*) "أي ذبح على أسم غير الله. والإهلال رفع الصوت وكانوا يرفعونه عند الذبح لآلهتهم". الإمامين الجليلين، ص ٢٤.

(٢) البقرة: ١٧٣.

(٣) المائدة: ٩٠.

ما يعطي للأحكام في التشريع الإسلامي مرونة كبيرة يمكنها من أن تتوافق مع مقدرة المسلم: فأمامه ما يجب أن يفعله وما يندب له ذلك وما يجب عليه أن يكف عنه وما يكره له إتيانه. فيبدأ أولاً بما هو واجب عليه إتيانه وبما هو محرم عليه فعله، فإذا ما قدر على ذلك يجد أمامه ما ندب له فعله وما كره له القيام به، أما إذا لم يستطع فيمكنه وبقدر استطاعته وفي الحدود التي سنحاول أن نتعرض لها فيما بعد أن يقوم وبقدر استطاعته بما هو واجب ويمتنع عما هو محرم، مؤمناً بأن الله عز وجل يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور. ولعل ذلك ما يدفعنا إلى أن نتعرض لهذه الحدود وهي ما يسميه الفقهاء بالرخص التي بها يخفف التشريع الإسلامي من عبء هذه الأحكام.

- التخفيف من عبء أحكام التكليف: "الرخص":

من الملاحظ أن الدين الإسلامي انطلاقاً من قاعدة "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها" - قد استهدف تخفيف الأحكام حتى منها ما نص على سبيل الجزم على أنها واجب. فالأصل في الأحكام الشرعية أنها كلية عامة، فلا تختص ببعض المسلمين دون البعض، ولا في بعض الحالات دون البعض، فالصلاة والزكاة والصوم والحج وكذا حرمة القتل والسرقة، كلها أحكام عامة تطبق على المسلمين كافة، إلا أن من الظروف ما تطرأ على المكلف وتجعل من قيامه بالحكم عملاً شاقاً بشكل يزيد على طاقته، وبالتالي تنتفي العلاقة المستهدف إيجادها دائماً بين عبء الحكم ومقدرة المكلف، وهذا ما راعاه الشارع الحكيم إذ جعل من هذه الظروف أسباباً لأحكام جزئية خاصة تجيز مخالفة الأحكام العامة الكلية، ويصطلح فقهاء الشريعة على هذه الأحكام الجزئية بالرخص، حيث يعرفونها بأنها ما شرع من أحكام لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار فيه على موضع الحاجة، فهذه الرخص إما أن تبيح الفعل وتنفي وصفة الحرمة عنه، أو تمنع من التكليف به أو من العقاب عليه.

فإذا ما استعرضنا هذه الرخص بصفة عامة لوجدناها تنصب على الأحكام الواجبة المعينة، أي الأحكام التي لا فكاك منها، والتي تحتل بالتالي مركز الصدارة من الأحكام في التشريع الإسلامي.

فالوضوء للصلاة يكون في الأصل بالماء الطاهر، ومع هذا فقد رخص للمسلم التيمم في حالة عدم وجود الماء أو فيما إذا كان به ما يمنعه من

استخدام الماء[1]. كما رخص للمريض وغير القادر على الصلاة أن يصلي بدون الركوع والسجود وبالكيفية التي يستطيعها حتى وإن كان قاعداً أو نائماً[2]. وبنفس المثل فإن للمسلم أن يخفف من صلاته وألا يستقبل القبلة إذا اضطر وذلك في حالة الخوف الشديد من عدو أو حريق[3].

والصوم، مع أنه واجب عيني موقوت طوال شهر محدد هو شهر رمضان، إلا أنه رخص للمسلم الإفطار فيه إذا لم يتحمل مشقته نتيجة ظروف السفر أو المرض أو غيرها[4].

فالزكاة تتضمن العديد من التيسيرات التي تستهدف التوفيق بين عبء الزكاة والقدرة المالية للممول، فقد أعفي المسلم إعفاء مؤقتاً من أدائها، أي أن يؤخرها، إذا وجدت ظروف طارئة على رأسها أن يحيط به عذر مالي، على أن يسددها عند زوال تلك الظروف.

وأخيراً، نجد فريضة الحج، وقد اشترط لأدائها القدرة أو الاستطاعة، حيث لا يقصد بها القدرة المالية فقط، ولكن أيضاً القدرة البدنية والنفسية، بل وفي خلال قيام المسلم بمناسك الحج رخصت له الإنابة في بعض المناسك التي يقترن القيام بها مشقة قد لا يحتملها، كرمي الجمرات والنحر.

وبالإضافة إلى تلك الرخص التي تعفى من أداء بعض الواجبات أو تخفف من عبئها أو تستبدل بها غيرها أخف منها، بقصد التيسير على المسلم المكلف وتمشياً مع استطاعته، نجد هناك من الرخص ما يبيح المحرم: كإباحة أكل الميتة والدم ولحم الخنزير للمضطر، وكذلك إباحة النطق بكلمة الكفر للإكراه.

---

(١) السيد سابق، فقه السنة، الكويت: دار البيان، الجزء الثاني، ص ٢١٠ وما بعدها.

(٢) "عاد النبي صلى الله عليه وسلم مريضاً فرآه يصلي على وسادة فرمى بها وقال: صل على الأرض إن استطعت وإلا أومئ إيماء، واجعل سجودك أخفض من ركوعك"، السيد سابق، مرجع سابق، ص ١٨٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩٣.

(٤) عملاً بقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون. أياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيراً فهو خير له وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون. شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون". البقرة: ١٨٣- ١٨٥.

وعلى هذا نجد هذه الرخص وهي تبيح فعلاً وتنفي صفة الحرمة عنه، أو تمنع التكليف به أو من العقاب عليه، إلا أننا نلاحظ أن هذه الأفعال – كما سبق الإشارة – هي المفروضة على المسلمين كافة، وهي الحد الأدنى للإلزام لقيام الإسلام ولا يمكن الحيدة عنها إلا إذا توافرت الأسباب التي من أجلها شرعت الرخص.

فضلاً عن ذلك نجد أن هذه الرخص أريد بها أيضاً التخفيف على الأمة الإسلامية إذ تنسحب على الأحكام الشاقة التي سبق وأن كلفت بها الأمم السابقة، تخفيفاً وتيسيراً، لقوله تعالى: "ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به"(١). وقوله تعالى: "ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم"(٢).

ومن الأحكام التي رفعت عن المسلمين قطع موضع النجاسة، والعضو الذي ارتكبت به الجريمة، وقتل النفس في التوبة، وأداء ربع المال في الزكاة، وأداء العبادة في مكان معين.

وبهذا نجد التشريع الحنيف في نفس الوقت الذي رتب الأحكام وفقاً لأهميتها ليتحمل منها المسلم ما يتوافق مع مقدرته، مع حد أدنى لا بد وأن يتحمله، نجده وقد رخص لهذا المسلم ولأسباب محددة بالذات أن يعفي كلياً أو جزئياً من تحمل بعض هذه الأحكام، أو يحل له ما حرم عليه منها، إذا كان في الانصياع للتحريم تكليف بما لا يستطيع.

إلا أن التيسير لم يقف في الواقع عند هذا الحد، بل تعداه إلى المكلف نفسه واشترط حتى يمكن تكليفه شروطاً وضمانات يظن معها قدرته على القيام بالتكليف.

سادساً: الإسلام والمساواة:

تعتبر المساواة في الإسلام من أهم القواعد العامة الأساسية التي يقوم عليها الدين الحنيف، ويعتبر هذا المبدأ بالذات من أهم ما يجذب الإفريقيين لاتباع الدين الإسلامي الذي نص على المساواة المطلقة غير المشروطة بين البشر كبشر بصرف النظر عن الاختلافات الظاهرية، الأمر الذي من

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) الأعراف: ١٥٧.

الطبيعي أن يجذب الإفريقيين الذين عانوا من الظلم التاريخي لعدم المساواة الذي ألحقه بهم الرجل الأوروبي الأبيض، خاصة نتيجة لتجارة الرقيق.

والمساواة كما وردت في الإسلام بصورتها المطلقة لم ترد في أي دين آخر بنفس التأكيد أو الوضوح، الأمر الذي لم ينكره حتى المبشرون الغربيون: فتركيز الإسلام على الأخوة العالمية والوحدة الإنسانية بحيث إن فارق اللون أو غيره من الفوارق لا يؤخذ في الاعتبار، جذبت الأنظار حتى إن الكتاب المسيحيين ورجال الكنيسة أنفسهم والمبشرين لا يختلفون على أن هذه النقطة بالذات تعتبر من أهم مآثر الإسلام وهم عادة ما لا يخفون رأيهم هذا(١).

وكما يقول أرنولد توينبي – المؤرخ البريطاني: "إن من أهم الدروس التي من الممكن للغرب أن يأخذها من الإسلام: إيجاد الأخوة والمحبة بين الأجناس المختلفة والشعوب المتباينة"(٢).

فقد ركز التشريع الإسلامي على المساواة بين الأفراد جميعاً باعتبارهم بشراً، ثم أكد على المساواة بين المسلمين جميعاً أيا كان جنسهم، وأياً كان لونهم، بما فيه من ترابط أقوى بين المسلمين. ويبدو التأكيد على المساواة في الإسلام في عدة أبعاد تأكيداً لأهميتها واعتباراً لكونها من الواجبات الأساسية المرعية في الدين الإسلامي.

فمن ناحية: حرص الإسلام على تأكيد المساواة بين الناس جميعاً بمعنى الجنس البشري عموماً لا بمعنى المسلمين أو العرب. وقد ذكرت كلمة "الناس" الدالة على الجنس البشري نحواً من ١٤٠ مرة في القرآن تأكيداً للمساواة والأخوة البشرية. كما ذكرت كلمة "إنسان" أكثر من ثمانين مرة، أما كلمة "البشر" فقد ذكرت في أكثر من ٣٥ آية. وكثرة التكرار هذه المقصود بها أن ترسخ في ذهن المسلم معنى الإنسانية العام ووحدة الجنس البشري(٣). أي التأكيد على المساواة في القيمة الإنسانية.

وحتى يبرز التشريع الحكيم فكرة المساواة ويدعمها في الأذهان بما لا يقبل الشك أو التأويل، فقد ركز في كثير من الآيات على المساواة في المولد

---

(١) انظر: Rycroft & Clemmer, op. cit., p. 99.

(٢) انظر النص في: أحمد محمد جمال، "القومية في ميزان الإسلام"، استراتيجية العالم الإسلامي، وزارة الحج والأوقاف، المملكة العربية السعودية، ذو الحجة ١٣٩١هـ / يناير ١٩٧٢م، ص ١٦٢.

(٣) لمزيد من المعلومات، انظر: محمد المبارك، مرجع سابق، ص ٩٦ – ٩٨.

وإرجاع الناس جميعاً إلى أصل واحد.
فالناس جميعاً – أبيضهم وأسودهم وأصفرهم – يعودون إلى أصل واحد، حيث تكرر في القرآن ذكر أن الله خلق البشر من طين أو من تراب. فوحدة الأصل في الخلق تجعل المساواة بين البشر على اختلاف شعوبهم عقيدة راسخة في النفس، وكذلك الحال بالنسبة للذكور والإناث فالجميع من أصل واحد أيضاً[١]، هو آدم وحواء ومنشأ أبي الخلق – آدم – من طين. ففي قوله تعالى: "يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء"[٢]. "هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها"[٣]. وتؤكد السنة هذا المعنى بما لا يدع أي مجال للبس، ففي حديث الرسول: "الناس كلهم بنو آدم وآدم خلق من تراب"[٤].
من ناحية أخرى يتجلى منطق الإسلام وبلاغته في التأكيد على المساواة بتوضيح الأطوار الواحدة التي يمر بها الأفراد على الرغم من اختلافاتهم الظاهرية. فالجميع ينشأون بمشيئة الله من بداية واحدة ويمرون في تخليقهم بمراحل واحدة لا فرق في ذلك بين أمير وخفير ولا بين قرشي وحبشي: "يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا"[٥].
كما قال تعالى أيضاً: "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاماً، فكسونا العظام لحماً، ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين"[٦]. وفي مجال آخر: "فلينظر الإنسان مم خلق، خلق من ماء دافق،

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٢.
(٢) النساء: ١، وقد ورد نفس المعنى في العديد من الآيات من ذلك:
"خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها"، الزمر: ٦.
"وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع"، الأنعام: ٩٨.
"ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة، إن الله سميع بصير"، لقمان: ٢٨.
(٣) الأعراف: ١٨٩.
(٤) رواه الترمذي.
(٥) الحجرات: ١٣.
(٦) المؤمنون: ١٢ – ١٤.
وتكرر نفس المعنى في العديد من الآيات من ذلك:
"وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمإ مسنون"، الحجر: ٢٨.
"خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين"، النحل: ٤.

يخرج من بين الصلب والترائب، إنه على رجعه لقادر، يوم تبلى السرائر، فماله من قوة ولا ناصر"[1].

وكما أن هناك وحدة بين البشر في المنشأ وفي مراحل التكوين، فإن هناك أيضاً قاسماً مشتركاً بينهم في أطوار الحياة وفي الموت وفي النهاية "ثم إنكم بعد ذلك لميتون"[2]، الأمر الذي مرجعه لله عز وجل الذي اختص ذاته بتحديده ويستوي أمام مشيئته البشر جميعاً أياً كانت درجة غناهم أو فقرهم، تعليمهم أو جهلهم، وأياً كانت ألوانهم أو أجناسهم. وأخيراً هو الذي يبعث الجميع يوم القيامة كما جاء في قوله تعالى: "ثم إنكم يوم القيامة تبعثون"[3].

من ناحية ثالثة، فإن ربط الإسلام للبشر جميعا برابطة الإنسانية والأخوة العالمية تتأكد أيضاً بارتباطهم بخالق واحد. فالعبودية لله وحده والبشر جميعاً أياً كانوا عباد الله، ولا يوجد في الإسلام شعب معين يعتبر شعب الله المختار على عكس اليهودية مثلاً. كما لا يؤمن الإسلام بأبناء الحرة وأبناء الجارية، كما هي الحال في التراث اليهودي والمسيحي.

فهناك تأكيد في الإسلام على أمة الإسلام "دار سلام" لتضم كافة المسلمين في رابطة انتماء أقوى للإسلام الذي يضم المسلمين جميعاً في وحدة، دون أي اعتبار للقومية أو العصبية أو اللون: "إن هذه أمتكم أمةً واحدةً وأنا ربكم فاعبدون"[4].

وهناك تأكيد على عالمية الرسالة الإسلامية وعالمية الدعوة لها: فالإسلام دين عالمي موجه لكافة الناس ولكافة أنحاء العالم ولم يوجه لشعب معين.

من ناحية رابعة: فإن التشريع الحكيم يبلور قيماً جديدة يقدر على أساسها الإنسان، فأناط بالعمل الصالح المقياس وليس اللون أو القرابة أو الجاه. أي

="وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً"، الفرقان: ٥٤.

"وبدأ خلق الإنسان من طين"، السجدة: ٧.

"أو لم ير الإنسان إنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين"، يس: ٧٧.

"إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين"، ص: ٣٨.

"خلق الإنسان من صلصال كالفخار"، الرحمن: ١٤.

"إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه"، الإنسان: ٢.

(١) الطارق: ٥ – ١٠.

(٢) المؤمنون: ١٥.

(٣) المؤمنون: ١٦.

(٤) الأنبياء: ٩٢. "وإن هذه أمتكم أمةً واحدةً وأنا ربكم فاتقون". المؤمنون: ٥٢.

أن الإسلام بالإضافة إلى نظرته للمسلمين جميعاً بصفة خاصة، والبشر عموماً بصفة عامة، على أنهم متساوون في المولد والأصل الواحد، وبالإضافة إلى التأكيد على رابطة الإسلام والأخوة بين المسلمين، بالإضافة إلى الأخوة البشرية والوحدة الإنسانية، فإنه قد أوجد معايير جديدة يقاس بها الأفراد ومدى قربهم من الله، ألا وهي التقوى والعمل الصالح مرضاة لله عز وجل: "ألا تزر وازرة وزر أخرى، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى، ثم يجزاه الجزاء الأوفى، وأن إلى ربك المنتهى"(١).

وفي قوله تعالى: "يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"(٢)، بل إن الله عز وجل قد عاتب رسوله لما بدر منه من تفرقة - وقد كان لها ما يبررها(٣) - بقوله تعالى: "عبس وتولى، أن جاءه الأعمى، وما يدريك لعله يزكى، أو يذكر فتنفعه الذكرى، أما من استغنى، فأنت له تصدى وما عليك ألا يزكى، وأما من جاءك يسعى وهو يخشى، فأنت عنه تلهى"(٤). ويعتبر هذا من أهم الدروس المستفادة في المساواة.

وقد تأكد هذا المعنى في كثير من الأحاديث التي نصت على المساواة وعدم التفرقة العنصرية، ففي قول الرسول: "الناس سواسية كأسنان المشط"(٥). وقد أكد عليه الصلاة والسلام على الأخوة والمساواة بين البشر في حجة الوداع، إذ قال: "يأيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى"(٦). وفي حديث آخر للرسول: "يا أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأسود على

---

(١) النجم: ٣٨ - ٤٢.

(٢) الحجرات: ١٣.

(٣) وقد نزلت هذه الآية تذكرة للرسول وتنبيهاً له بضرورة مراعاة المساواة التامة المطلقة أياً كان السبب، حيث جاءه عبد الله بن أم مكتوم ــ وكان أعمى ــ طالباً منه أن يعلمه في أمر الدين ولكن الرسول الذي كان مشغولاً بأمر إسلام بعض أشراف قريش ــ ويقال الوليد بن المغيره ــ تولى عنه لإقناع هؤلاء. وكان الرسول يقول إذا رآه بعد ذلك: مرحباً بمن عاتبني فيه ربي ويبسط له رداءه.

(٤) عبس: ١ - ١٠.

(٥) كنز العمال رقم ٢٤٨٢٣ وكذلك أخرجه الديلمي.

(٦) رواه أحمد في مسنده.

أحمر إلا بالتقوى، خيركم عند الله أتقاكم"[١]. فحجة الوداع أو كما تسمى أيضاً حجة البلاغ، تضمنت حقوق الإنسان تأكيداً لما جاء به القرآن الكريم، والذي سبق شموله في هذا المجال وتأكيده وعالميته الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بنحو أربعة عشر قرناً من الزمان.

فالإسلام مع أنه نظر نظرة موضوعية إلى وجود اختلافات بين الأفراد على أساس الجاه والمال: "ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات"[٢]. "والله فضل بعضكم على بعض في الرزق"[٣]. وانقسامهم إلى شعوب وقبائل: "وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم"[٤]. إلا أنه لم ينظر إلى هذه الاختلافات على أنها سبيل للتمايز والتفرقة والتفاخر، فالأفضل هو الأتقى، أي جعلت الأفضلية للتقوى، وهو معيار يرجع لجهد الشخص في مرضاة الله.

فالإسلام لا يعرف حاجز اللون، وقد أكدت السنة هذا المعنى في مواقف عدة لا تترك مجالاً للبس أو تأويل، وقد سبق إيضاح العديد من الأحاديث في هذا المجال، وهناك الكثير من الأمثلة العملية والمواقف التي تؤكد هذا المعنى، فمن ذلك مثلاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد سمع أبا ذر الغفاري يصيح في خادمه: يا ابن السوداء، فانطلق رسول الله يصحح هفوة أبي ذر ولكن في حزم وعنف، قال له عليه السلام: "تعيره بأمه، إنك امرؤ فيك جاهلية" ثم أردف قائلاً: "طف الصاع، طف الصاع، طف الصاع، ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل إلا بعمل صالح"، وتعلم أبو ذر هذا الدرس "فألصق خده بالأرض وقال لخادمه: قم فضع قدمك على خدي"[٥]. وكما تعلم أبو ذر هذا الاتجاه في المساواة وعدم التفرقة العنصرية تعلمه المسلمون وساروا على هديه من مطلع الإسلام حتى الآن.

وقاعدة المساواة في الإسلام والبعد عن التفرقة العنصرية[٦] التي أخذها

---

(١) رواه أحمد.

(٢) الزخرف: ٣٢.

(٣) النحل: ٧١.

(٤) الحجرات: ١٣.

(٥) القصة وردت في مسند الإمام أبي داود.

(٦) لمزيد من المعلومات أنظر: د. عبد العزيز كامل، الإسلام والتفرقة العنصرية، القاهرة: مركز مطبوعات اليونسكو، ١٩٧٠، مراد هوفمان، الإسلام في الألفية الثالثة: ديانة في صعود، القاهرة: مكتبة الشروق، ٢٠٠١، ص ص١٨٥- ١٩٥.

المسلمون كمرشد لعلاقاتهم مع بعضهم البعض ومع غيرهم[١] والتي تتجلى معانيها في التطبيق اليومي يشيد بها حتى المبشرون والكتاب الغربيون المسيحيون أنفسهم. ففي قول مندلسون: "والواقع أنه فضل للإسلام أنه لم يقم حواجز عنصرية سواء في الزواج أو غيره في إفريقيا. المؤمنون متساوون إذا تكلمنا عن العنصر، وهم فعلاً كذلك في داخل مجتمعهم. لم يقم جامع أبداً لهذا العنصر أو ذاك، أو لهذه الطبقة أو تلك". "ومنذ بداية القرن وجه أدوارد بلايون في كتابه "المسيحية والإسلام والجنس الزنجي" الاهتمام إلى بعض مزايا الإسلام الرقيقة فيما يختص بالعنصر وأشار إلى أنه على عكس المسيحية، ليس للإسلام تماثيل، لرب أو مسيح، أو ملائكة بيضاء أو مريم العذراء. ليس له تماثيل، أو نصب، أو كتب قصص مصورة، توحي بأن أبطال الخلاص المقدس جميعهم غير سود"[٢].

وهذه النقطة بالذات لها أهميتها حيث دعمت وجهة نظر الإفريقيين للدين الإسلامي على أنه دين الرجل الأسود أو الملون وأن المسيحية دين الرجل الأبيض. وقد سبقت الإشارة إلى جهود ماركوس جارفي رائد الاتجاه الراديكالي في حركة الوحدة الإفريقية في العشرينيات من القرن العشرين والذي عرف بشعبيته الكبيرة في الولايات المتحدة الأمريكية وإفريقيا التي سمعت عنه ولكنه لم يطأها بقدمه، ولم يحقق أمله في العودة لإفريقيا، الذي حرص على دحض هذه الأفكار في كنيسته المستقلة التي جعل فيها الملائكة سوداً والشيطان أبيض[٣]، تأكيداً لمحاولته صبغ المسيحية بالصبغة التي يعاني منها الإفريقيون ومن جاءوا من أصل إفريقي من سلالتهم. وقد كان جارفي على ما يبدو رائداً في ذلك حيث نجد الكثير في الأدب الإفريقي بما يعبر عن أن "الله أسود وأن الملائكة سود". كما أن الكثير من الكنائس المستقلة في إفريقيا تتبع نفس المنهج.

وكانت مقولة أحمد همبتي با، السابق الإشارة إليها، من تشبيه الإسلام "بمياه النهر التي تكتسب لونها من الرمال والصخور التي تنساب فوقها" معبرة بدقة

---

(١) د. ناريمان عبد الكريم أحمد، معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية، سلسلة تاريخ المصريين ٩٠، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦.

(٢) مندلسون، مرجع سابق، ص ١٣٧ – ١٣٨.

(٣) انظر الفصل الثاني من هذا المؤلف، ص ص ١٠٤– ١٠٥.

عن أن الإسلام لا يعرف التفرقة العنصرية وبالتالي فهو دين كافة الشعوب والأجناس من أبيض وأسود وغيرها.

سابعاً: الإسلام والمرأة:

يتوجه الكثير من الغربيين بالنقد لمكانة المرأة في الإسلام على أساس أنه ـ في رأيهم ـ يمثل تجسيداً لعدم المساواة مع الرجل. وقد ازداد هذا النقد في الفترة الأخيرة، بعد ظهور الحركات النسوية المنادية بتمكين المرأة. أما المستشرقون، فكثيرون منهم يرون أن وضع المرأة المسلمة يمثل تناقضاً داخل المبدأ العام للمساواة الذي أقره الإسلام. حيث يفسر البعض سورة النساء على أنها تعبير عن إخضاع المرأة وتدنيها في الإسلام(١)، مؤكدين على أنه رغم مساواة المرأة مع الرجل في القيمة الروحية(٢) والعمل والحساب (الثواب والعقاب)(٣) ،فإن شهادتها نصف شهادة الرجل أمام القضاء(٤)، كما تخضع لعقاب زوجها(٥)وترث نصف ما للذكر(٦) وللرجل منفرداً حق الطلاق(٧). وأن الحديث النبوي قد نظر للمرأة في إطار دورها كزوجة وكأم فحسب ،لذا فنجاحها في أداء هذا الدور هو مدخلها إلى الجنة.

---

(1)Valerie Hoffman, "The Christian Approach to The Muslim Woman and Family", in: McCurry, op. cit., pp. 246- 260.

(٢) "يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً". النساء:١.

(٣) "وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم". التوبة: ٧٢، ".. فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض..". آل عمران: ١٩٥، "ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا". النساء: ١٢٤، "ليعذب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات وكان الله غفوراً رحيماً". الأحزاب: ٧٣.

(٤) "... واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى..". البقرة: ٢٨٢.

(٥) "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً". النساء: ٣٤.

(٦) "يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث فإن كان له أخوة فلأمه السدس من بعد وصية يوصى بها أو دين آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً فريضة من الله إن الله كان عليماً حكيماً". النساء: ١١.

(٧) البقرة: ٢٢٧- ٢٣٢.

ولكن واقع الأمر أن سورة النساء نفسها وغيرها من النصوص القرآنية والأحاديث جاءت تأكيداً لمكانة المرأة في الإسلام، بما تضمنته من أسس تزيل ما قد يتصوره البعض من تناقض. الأمر الذي لم تعرفه أية ديانة أخرى، كما لم يعرف في القوانين الوضعية والأعراف الدولية والداخلية إلا بعد أن أقرها الإسلام بقرون طويلة. فتأكيد المساواة العالمية المطلقة كمبدأ أساسي جاء به الإسلام، شمل المرأة دون تفرقة بينها وبين الرجل، فهناك مساواة بينهما في النشأة وفي الحق في الحياة[1] وفي أطوارها وفي التكليف[2] وفي العبودية لله[3]، وفي مسئوليتها عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[4]– وهو أساس خيرية الأمة الإسلامية– مثلها مثل الرجل.

بل ولم يجعلها سبب غواية آدم، حيث رفض الإسلام النظرة السلبية للمرأة في التراث اليهودي ــ المسيحي بأنها أساس الخطيئة الأولى وأنها تقبلت غواية الحية أولاً ثم سولت هي لآدم الأكل من الشجرة المحرمة ومن ثم حُمّلت وحدها وزر الخروج من الجنة: "... فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون وأن الشجرة شهية للنظر. فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل... فقال آدم المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت. فقال الرب الإله للمرأة ما هذا الذي فعلت. فقالت المرأة الحية غرتني فأكلت. ... وقال للمرأة تكثيراً أكثر عليك أتعاب حبلك. بالوجع تلدين أوجاعاً. وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك. وقال لآدم

---

(١)"وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت". التكوير: ٨-٩، "وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون". النحل: ٥٨-٥٩.

(٢)"ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون". النحل: ٩٧، "من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب". غافر: ٤٠.

(٣)"رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمناً وللمؤمنين والمؤمنات ولا تزد الظالمين إلا تباراً". نوح: ٢٨، "فاعلم أن لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات والله يعلم متقلبكم ومثواكم". محمد: ١٩، "إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين لفروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً". الأحزاب: ٣٥، "إن المصدقين والمصدقات وأقرضوا اله قرضاً حسناً يضاعف لهم ولهم أجر كريم". الحديد: ١٨.

(٤) "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم". التوبة: ٧١.

لأنك سمعت لقول امرأتك ... ملعونة الأرض بسببك. بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك ... حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها. لأنك من تراب وإلى تراب تعود"(١).

وقد ترتب على هذا النظر للأنثى منذ الميلاد بصورة أكثر تدني من الذكر: "وكلم الرب موسى قائلاً. كلم بني إسرائيل قائلاً. إذا حبلت امرأة وولدت ذكراً تكون نجسة سبعة أيام. كما في أيام طمث علتها تكون نجسة. وفي اليوم الثامن يختن لحم غرلته. ثم تقيم ثلاثة وثلاثين يوماً في دم تطهيرها. كل شئ مقدس لا تمس وإلى المقدس لا تجئ حتى تكمل أيام تطهيرها. وإن ولدت أنثى تكون نجسة أسبوعين كما في طمثها. ثم تقيم ستة وستين يوماً في دم تطهيرها... هذه شريعة التي تلد ذكراً أو أنثى"(٢).

كما أخضعت المرأة للرجل إخضاعاً تاماً، ففي قول بولس الرسول: "لتتعلم المرأة بسكوت في كل خضوع." ولكني لست آذن للمرآة أن تعلم ولا تتسلط على الرجل بل تكون في سكوت. لأن آدم جبل أولاً ثم حواء. وآدم لم يغو ولكن المرآة أغويت فحصلت في التعدي. ولكنها ستخلص بولادة الأولاد إن ثبتن في الإيمان والمحبة والقداسة مع التعقل"(٣).

وقد سعى الإسلام ليس فقط لمساواة المرأة بالرجل بل رفع مكانتها. فهناك تأكيد واضح على تبرئة حواء من تهمة إغواء الرجل فتحميل المعصية ووزر الخروج من الجنة يقع على آدم وحواء بالتساوي أي الرجل والمرآة معاً(٤) كما تم تقبل توبتهما معاً ولا يعرف الإسلام مفهوم ذنب الفرد عن الخطيئة الأولى فالفرد رجلاً أو امرأة خلاصه بعمله الصالح وليس بعمل أي فرد أخر "ولا تزر وازرة وزر أخرى"(٥). فخطيئة آدم خطيئة شخصية فردية، وقد تاب الله عليه(٦). بل إن الإسلام وإن نسب المعصية لكل منهما على السواء إلا أن

(١) سفر التكوين ٣: ٦- ١٩.

(٢) لاويين (لا ١٢ : ١ــ ٧).

(٣) رسالة بولس الرسول الأولى إلى تيموثاوس (تي٢: ١١ــ ١٤).

(٤) "فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين. قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين. قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين. قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون". الأعراف: ٢٢ــ ٢٥.

(٥) الإسراء: ١٥.

(٦) "فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم". البقرة: ٣٧.

القرآن الكريم[١] يحمل آدم وليس حواء تبعة المعصية والخروج من الجنة فهو الأصل وحواء جزء منه. كما أن الأحاديث المؤكدة تؤكد ذلك[٢].

والإسلام سعى لتكريم المرأة بمنحها ذمة مالية خاصة بها، الأمر الذي لم يعرفه التراث الغربي في الأساس. وجعل إعالتها واجبة على الرجل حتى وإن كانت ذات ثراء. والقوامة بالنسبة للرجل في المفهوم الإسلامي أساسها تكليفه بالإنفاق عليها وعلى الأسرة: "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم.."[٣] ومن ثم فمن الملاحظ في إفريقيا أن البعض من الإفريقيات يفضلن الزواج من مسلمين حتى يتكفلوا بالإنفاق عليهن. فالمرأة الإفريقية المسلمة تعفى من العمل الشاق في الحقل والسوق وغيره على عكس النمط السائد في العديد من الجماعات العرقية حيث تتولى المرأة إعالة نفسها كلية تقريباً[٤]. وبالتالي يسهم هذا العامل الاجتماعي في انتشار الإسلام.

وفي هذا المجال تجدر الإشارة إلى أن مسألة عدم مساواة المرأة بالرجل في الميراث في الإسلام لا ترجع إلى نظرة متدنية للمرأة، بل جوهرها أن الرجال هم الذين يتولون تحمل مسئولية الإنفاق. كما أن النص القرآني من الدقة في التعبير في جعله للذكر مثل حظ الانثيين، فيما **ترك** الآباء والأقربون، وليس فيما **ملك**؛ حيث للفرد مطلق الحرية في التصرف في حياته والمواءمة مع ظروفه وظروف من يعولهم إناثاً كانوا أو ذكوراً، في إطار من العدالة التي نادى بها الإسلام. كما أنه سمح بالوصية في حدود الثلث، فضلاً عن المساواة في الميراث بين الوالدين عن أبنائهما، فالأم ترث مثل الأب.

---

(١) "ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً". طه: ١١٥.

(٢) من ذلك ما جاء في البخاري عن أبي هريرة عن النبي أنه قال: حاج موسى آدم عليهما السلام، فقال له: أنت الذي أخرجت الناس بذنبك من الجنة وأشقيتهم! قال آدم يا موسى، أنت الذي أصطفاك الله برسالته وبكلامه، أتلومني على أمر قد كتبه الله علي قبل أن يخلقني. قال رسول الله: فحج آدم موسى".
أبو الفداء الحافظ أبن كثير، البداية والنهاية، تحقيق أحمد عبد الوهاب فتيح، القاهرة: دار الحديث، ١٤١٨هـ ــ ١٩٩٨م، الجزء الأول، ص ٨٣. ولمزيد من التفصيل أنظر: ص ص ٨٣- ٨٧.

(٣) النساء : ٣٤.

(4) Gordon, April A., Transforming Capitalism & Patriarchy: Gender & Development in Africa, Colorado: Lynne Rienner, 1996, p. 88.
وعن وضع المرأة في المناطق الإسلامية وغيرها أنظر: د. حورية توفيق مجاهد، نظام الحزب الواحد في إفريقيا: بين النظرية والتطبيق، القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٧٧، ص ص ٩٨- ٩٩.

أما عن الشهادة فالأصل فيها تقرير الإسلام لأهلية المرأة للشهادة بصفة عامة مثلها مثل الرجل. والنص القرآني الوحيد الذي يستند إليه في أن شهادتها نصف الرجل هو: "... إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء إن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى..."(١). فهذا الأمر متعلق بالنواحي المالية، وباعثه ليس النظرة للمرأة على أنها أقل رشادة من الرجل، بل يفسرها الكثيرون على أن أساسه المعرفة الحقة بطبيعة المرأة التي فطرها الله عليها، والتي تجعلها بصفة عامة أكثر عاطفية من الرجل وقد تنسى فتذكرها الأخرى، وإن كان الرأي الأرجح هو أنها لم تكن على دراية بالأمور المالية؛ وإلا لانصرف الأمر للنواحي الأخرى خاصة الجنائية، وهو ما لا نص عليه.

والإسلام في سعيه لرفع مكانة المرأة، حرص على أن تحتفظ المرأة ليس فقط بذمتها المالية المستقلة، بل باسم عائلتها فلا تخلعه عنها عند الزواج وتذوب في اسم عائلة زوجها فتفقد هويتها، وهو الأمر الذي أصبحت تسعى إليه الحركات النسوية في الغرب. كما تحصل المرأة المسلمة على نفس أجر الرجل، إذا قامت بالعمل نفسه. وفي هذا المجال يؤكد هوفمان وغيره من الكتاب الغربيين الدارسين لأوضاع المرأة في الإسلام بموضوعية أن المرأة في الإسلام تتميز بما تحقق لها من مساواة ووضع اجتماعي، عبر عنه بأنه يمثل "الحرية المدهشة التي تمارس بها المرأة المسلمة حياتها"(٢). وربما يكون السبب الأساسي في نشاط الحركات النسوية في الغرب هو أن المرأة لم تحصل بعد على المساواة مع الرجل في الأجر لقاء العمل نفسه، وهو ما قد يصل إلى حصولها على نصف أو ثلثي أجر الرجل، وينطبق هذا

---

(١) البقرة: ٢٨٢. ولمزيد من التفصيل أنظر: هوفمان، مرجع سابق، ص ١٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٩، وعن وضع المرأة ومكانتها في الإسلام، انظر: عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة: دراسة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم، جزءان، الكويت: دار القلم، ١٩٩٠.

على المناصب المختلفة بما فيها الوزيرة أو أستاذة الجامعة أو الطبيبة في الدول الغربية المتقدمة، بما فيها الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة المتحدة وفرنسا والدول الاسكندنافية وغيرها[1].

وخلاصة الأمر أن الإسلام كان سباقاً في تمكين المرأة؛ بحيث استطاعت في تاريخ الإسلام الأول أن تسهم بفاعلية في المجتمع، ففي الوقت نفسه الذي نظر إليها على أنها راعية في بيت زوجها ومسئولة عنه، مكنها من أن تشارك في البيعة[2] والجهاد والهجرة والدعوة والعلم والإفتاء ورواية السنة والعمل والتجارة والسياسة، مما لا مجال للتفصيل فيه هنا[3]. وإن كان يمكن القول أن الإسلام لم يسمح للمرأة فقط أن تتعلم وتخضع تماماً لسيطرة الرجل، ولكن سمح لها أيضاً أن 'تعلِم وأن تسهم بدورها في تنمية المجتمع الإسلامي، مع تأكيد مسئوليتها الاجتماعية كشريكة للرجل، في إطار ما أمر به الله من مودة ورحمة. والإسلام لم يكتف بتمكين المرأة، بل حرص على تكريمها وتأكيد ذاتها، ولا أدل من أن القرآن الكريم قد تضمن سورة تحمل اسم (النساء) كما أن الرسول في خطبة الوداع أوصى بالنساء خيراً. وإذا كان هناك تدن في وضع المرأة في بعض المجتمعات الإسلامية، فإن مرجعيته ليست إسلامية أساساً ولكنها مجتمعية ناتجة عن قصور في التطبيق وليس في المبادئ والأسس الشرعية.

ثامناً: الإسلام والرق:

على الرغم من أن الرق كان مؤسسة معترفاً بها حتى وقت قريب، ولم يتم بالفعل القضاء على تجارة الرقيق إلا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إلا أن الإسلام قد أخذ موقفاً تقدمياً وعادلاً من موضوع

---

(١) وقد لاحظت الشكوى المتكررة في هذا المجال في عديد من المؤتمرات التي حضرتها بالخارج، باعتباري حالياً عضواً بمجلس إدارة الاتحاد النسائي الدولي منذ عام ١٩٩٩، كما كنت نائب رئيس لجنة تنسيق البرلمانيات وعضو اللجنة التنفيذية للاتحاد البرلماني الدولي. كما حضرت مؤتمرات المرأة في نيروبي عام ١٩٨٥ وبيجين ١٩٩٥ والسكان بالقاهرة١٩٩٤ والتنمية بكوبنهاجن ١٩٩٥ وغيرها.

(٢) "يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم". الممتحنة: ١٢.

(٣) ولمزيد من التفصيل انظر: هبة رءوف عزت، المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية، رسالة ماجستير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٢، إشراف د. حورية توفيق مجاهد، وعبد الحليم أبو شقة، مرجع سابق.

الرق، الأمر الذي لم يعالج في أي دين آخر حيث أخذت العبودية على أنها قضية مسلم بها[1].

فقد استخدم التشريع الإسلامي سياسة من شقين لمقاومة الرق، وذلك عن طريق تضييق موارده ومجالات الدخول فيه من ناحية، والعمل على تشجيع تحرير الرقاب من ناحية ثانية. فضلاً عن أن الإسلام في تأكيده على المساواة أعطى للرقيق حقوقاً تمشياً مع آدميتهم، الأمر الذي أغفل من قبل وبذلك سعى لتحويل الرق من مصدر ربح – كما كان الحال قبل الإسلام – إلى تكلفة.

وبذلك وضع الإسلام سياسة منظمة للتضييق من الرق بقدر الإمكان كانت تهدف إلى القضاء عليه في النهاية. أي أن الإسلام سعى للقضاء على الرق تدريجياً وتمشياً مع مبادئه الأصيلة في المساواة، على الرغم من عدم النص على تحريم الرق بصفة مطلقة. وباختصار فإن الإسلام بمبادئه قد خطط لإنهاء الرق وسبق في هذا أي قوانين وضعية أو مواثيق دولية.

الحث على تحرير الرق: أبواب ومنافذ تحرير الرق:

حاول الإسلام أن يحد ـ وإلى أكبر قدر ممكن ـ من الحالات المؤدية للرق، فقصرها على حالة الحرب المشروعة بين المسلمين والكفار حيث يسمح قانون الحرب القائم على العرف السائد وقتذاك باسترقاق الأسرى، أي أنه حالة استثنائية أساسها المعاملة بالمثل ودفع الاعتداء[2].

وحتى في هذه الحالة الوحيدة التي رأى الإسلام فيها بإمكانية الرق – وحاول الإسلام أن يضيق منها ويحث المسلمين على تحرير الأسرى وعدم استرقاقهم. فوفقاً لقوله تعالى: "فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق، فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها

(١) العبد: بين (العبودة) و(العبودية) وأصل العبودية الخضوع والذل. والعبد ضد الحر.
القن: ويعرف بعبد الأرض حيث لا يباع ولا يشتري في الأسواق بل يئول مع الأرض لصاحبها.
الرق: بالكسر من الملك، وهو العبودية.
الرقبة (وجمعها رقاب): المملوك.
مختار الصحاح: للشيخ الإمام محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي، القاهرة: دار الحديث، د. ت.
(٢) لمزيد من المعلومات عن تبرير استرقاق الأسرى، انظر: د. محمد البهي، الإسلام والرق، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٩، ص ١٨ – ٢١.

ذلك ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلو بعضكم ببعض"[1]. أي تمنون عليهم بإطلاق سراحهم بلا مقابل أو تفادونهم بمال أو أسرى مسلمين.

وعليه فإنه حتى في الحالة الوحيدة التي لم يحرم الإسلام فيها الرق ــ وهي حالة أسرى الحرب المشروعة ــ فقد ترك الباب مفتوحاً أمام تحرير الأسرى وعدم استرقاقهم إما بتركهم دون مقابل كنوع من المن والعفو عند المقدرة أو مقابل فدائهم بمال أو بأسرى من المسلمين.

كما قرر الإسلام تحرير الرقاب إما بعمل اختياري أو إجباري:

فعن التحرير الاختياري، فقد عالج الإسلام حالتين: حالة التصرف الفودي الناتج عن الإرادة الفردية من جانب مالك الرقيق، وحالة التصرف الثنائي أو التعاقدي بين مالك الرقيق والرقيق نفسه.

التصرف الفردي الاختياري:

حيث لم يُخضع الإسلام التحرير لأي شكليات أو تعقيدات بل أخضعه لمجرد نية السيد تحرير رقيقه. وقد جاء القرآن والسنة ذاخرين بمختلف الدوافع والحوافز وبمختلف الصور وفي مختلف المناسبات للسادة حتى يحرروا اختيارياً ما لديهم من رقيق ومن أمثلة ذلك:

ــ أكد الإسلام على فضل تحرير الرقيق وعلى أنه من أعمال البر والتقوى والتقرب إلى الله تعالى وسبيل لمرضاته وطلب لرحمته: فمن أعتق رقبة فاز بثواب الله: "ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين. وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب..."[2].

وفي مجال آخر يقول الله تعالى: "فلا اقتحم العقبة، وما أدراك ما العقبة، فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيماً ذا مقربة أو مسكيناً ذا متربة"[3].

ــ جعل الإسلام تحرير الرقبة من الأعمال التي تحدد مدى إيمان الفرد ومنزلته يوم الحساب. والسنة من جانبها أكدت على هذا الاتجاه، فعلقت نجاة الفرد من النار عضواً عضواً بقدر ما يحرر من رقيق مؤمنين. فقد جاء في قول الرسول: "من أعتق رقبة مسلمة، أعتق الله بكل عضو منه عضواً من

---

(١) محمد: ٤.

(٢) البقرة: ١٧٧.

(٣) البلد: ١١ – ١٦.

النار، حتى فرجة بفرجة". كما جاء في حديث آخر: "أيما امرئ مسلم أعتق امرأً مسلماً كان فكاكه من النار"(١). وعليه فإن اعتاق الرقبة اختيارياً يجعل من قام به يفوز بثواب الله بل ولمزيد من التحفيز فهناك الوعد بالعتق من النار والنجاة منها.

ـ يعتبر تحرير الرقاب أحد المصارف الثمانية للزكاة وذلك بنص القرآن الكريم: "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم"(٢).

ويلاحظ أن هذه المصارف الثمانية وضعت على قدم المساواة أي لم يقصد بها تقديم أي منها على الأخرى، فجميعها تستحق نصيبها في الزكاة كسهم مفروض فيها.

ويحث الإسلام على تحرير الرقاب كنوع من الصدقات الاختيارية، وقد جاء في قوله تعالى: "وآتى المال على حبه: ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب"(٣).

هذا وقد ضرب الرسول عليه الصلاة والسلام والخلفاء الراشدون الأمثلة الرائدة على فضل تحرير الرقاب وعلى إعطائهم حقوقاً متساوية مع غيرهم وعدم الانتقاص من مكانتهم: فنجد الرسول عليه الصلاة والسلام لا يكتفي بتحرير عبده زيد بن حارثة، بل قام بتزويجه من ابنة عمه زينب بنت جحش. كما أصبحت مارية القبطية التي أهداها المقوقس حاكم مصر للرسول أماً لابنه إبراهيم(٤).

وقد اتبع الخلفاء السنة في هذا الصدد فنجد أبا بكر – الذي أعتق وحده من ماله الخاص تسعة رقاب – يكلف أحد الأرقاء المحررين (أسامة بن زيد) بقيادة جيشه إلى سوريا. فالأصل هو حرية وكرامة الإنسان.

وتردد في صدر الإسلام قول عمر بن الخطاب: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً". بل يقول عن أحد الأرقاء المحررين – ويدعى

---

(١) جاء في الصحيحين عن أبي هريرة، رواه الترمذي.

(٢) التوبة: ٦٠.

(٣) البقرة: ١٧٧.

(٤) لمزيد من المعلومات عن مارية القبطية أنظر: فضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي، زوجات النبي: وآل البيت، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، يونيو ٢٠٠١، ص ص٢٥٧– ٢٦٢.

شهماً: "لو كان شهم حياً لوليته خليفة مكاني". كما نجد عمر بن جاسر وقد كان عبداً أسود وحرر يولى القضاء في الكوفة.

وغني عن الذكر مكانة بلال مؤذن الرسول وصفيه والذي سبق أن حرره أبو بكر والذي ما زال يضرب به المثل عبر الأجيال على كرم الإسلام وإنسانيته مع الرق: حيث لم يرفع فقط القيود عنهم بل رفع مكانتهم في ظل الإسلام.

ولا يفوتنا في هذا المجال أن نؤكد أن الرسول قد شجع المسلمين على الزواج من إمائهم بعد تعليمهن وعتقهن وذلك بقوله: "من كانت عنده جارية، فعلمها وأحسن تعليمها، ثم أعتقها وتزوجها فله أجران"(١). وقد ضرب الرسول مثلاً بنفسه عندما تزوج من مارية القبطية التي أهداها له المقوقس حاكم مصر كجارية.

هذا عن التحرير الاختياري للرقاب وإلى جواره، فالإسلام زاخر بصور متعددة للتحرير الإجباري.

التحرير الإجباري: العتق الجبري:

وقد كان موقف الإسلام أشد وضوحاً في التحرير الإجباري حيث نص على حالات يجب فيها تحرير الرقيق من جانب مالكه:

أ- الكفارة:

تحرير الرقيق ككفارة عن أخطاء وذنوب أو آثام ارتكبت في حق الله عز وجل أو فيها مخالفة لأوامر الشريعة الإسلامية(٢): فقد جعله الله تعالى أولى الكفارات محواً للذنوب وتكفيراً للخطايا والآثام، وذلك في الآثام الكبيرة، مثل الظهار، والقتل الخطأ، والجماع في نهار رمضان.

-القتل الخطأ:

وقد أوضح الإسلام موقفه من القتل الخطأ بوضوح حيث يتطلب الأمر أساساً تحرير رقبة مؤمنة: "وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأً ومن قتل

---

(١) الصحيحين.

(٢) والكفارة في الإسلام هي ما يدفعه الإنسان عن ذنب أو إثم ارتكبه، فيه مخالفة لأوامر الشريعة الإسلامية، وهي نوع من أنواع تطهير الإنسان نفسه عن ارتكابه أمراً محرماً عليه. وتأتي عن طريق عدة طرق كبذل مبلغ من مال لجهة معينة: وفقاً لقوله تعالى: "إن الحسنات يذهبن السيئات" (هود:١١٤)، وقول الرسول الكريم: "وأتبع السيئة الحسنة تمحها". والكفارة تدخل في باب التكافل الاجتماعي حيث يحقق من ورائها دخلاً مادياً لطوائف من المسلمين المحتاجين.. أو للمستضعفين منهم من الرق.

مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليماً حكيماً"(١).

-الحنث في اليمين:

أي في حالة اليمين الكاذبة، ففي قوله تعالى: "لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام، ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم، واحفظوا أيمانكم، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون"(٢).

- الظهار:

وهو قول الرجل لزوجته بأنها حرمت عليه كظهر أمه، وهو أمر كان متبعاً وشائعاً قبل الإسلام ولا رجعة فيه. ولكن الله تعالى بين في القرآن الكريم أن مثل هذا الأمر محرم ولكن لمن يقوله ويريد العودة إلى زوجته مخرج: وذلك عن طريق عتق الرقبة ككفارة عن هذا الأمر وذلك قبل أن يتماسا: "والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير. فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً "(٣).

- الجماع في نهار رمضان:

وهو أمر محرم في شهر الصوم أثناء الصوم ولكن الرسول أوضح كفارة من يقع فيه. ففي حديث لأبي هريرة رضي الله عنه قال: "بينما نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم، إذ جاءه رجل، فقال: يا رسول الله، هلكت. قال: ما أهلكك؟ أو مالك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم.". وفي رواية

---

(١) النساء: ٩٢.

(٢) المائدة: ٨٩.

واليمين الموجبة للكفارة هي اليمين بالله أو اسم من أسمائه أو صفة من صفات ذاته كعلمه وعظمته وعلوه أو القرآن.

(٣) المجادلة: ٢ – ٤.

أصبت أهلي في رمضان. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل تجد رقبة تعتقها؟.."[1].

ب- إساءة معاملة الرقيق:

فقد حض الإسلام على ضرورة المعاملة الحسنة للرق، وإلا فيعتق كعقاب على إساءة المعاملة. فقد جاء في الحديث: "أن رجلاً جدع أنف غلامه، فقال صلى الله عليه وسلم: "اذهب فأنت حر، فقال: يا رسول الله فمولى من أنا؟ قال: مولى الله ورسوله"[2].

وبنفس المثل فإن الإساءة للعبد واتهامه بدون دليل وتعذيبه بناء على ذلك يوجب العتق وفقاً لما قام به الرسول وجاء في الحديث. وقد أعطت السنة الرقيق الحق في الالتجاء إلى القضاء طالباً عتقه إذا ما أساء سيده معاملته، وبالتالي فقد أباحت السنة التحرير بحكم قضائي رفعاً لسوء المعاملة والظلم وعقاباً للسيد على سوء معاملته لرقيقه.

ج- النذر:

أي إذا نذر شخص على نفسه تحرير رقبة فقد وجب عليه الوفاء بهذا النذر عند تحقيق مقصده. ففي حديث السيدة عائشة، أن رسول الله، قال: "من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه"[3]. وبالتالي فمن أوجب على نفسه تحرير رقبة بالنذر وجب عليه الوفاء به. وقد قال تعالى: "وليوفوا نذورهم"[4]، وفي قول آخر: "وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه"[5]. والوفاء بنذر الطاعة من صفات عباد الله الأبرار ويصفهم الله تعالى بذلك في قوله: "يوفون بالنذر"[6].

د- في حالة استيلاد الأمة:

ففي هذه الحالة فإن ما تلده من ولد أو بنت يولد حراً لأنه ولد من حر. أما الأمة التي أصبحت أماً لولد من مالكها فإنها تعتق بموته: فوفقاً لحديث ابن عباس رواه أحمد وابن ماجه: "من وطئ أمته فولدت له فهي معتقة عن دبر

---

(١) رواه البخاري.
(٢) رواه أحمد.
(٣) رواه البخاري.
(٤) الحج: ٢٩.
(٥) البقرة: ٢٧٠.
(٦) الإنسان: ٧.

منه". أي أن من المسلم به أن كل من يولد لأمة من حر فهو حر كأبيه، أما الأمة الأم فيصبح لها وضع جديد: فهي ليست أمة ولكنها أم ولد لسيدها، وبالتالي يحرم بيعها ورهنها وهبتها، ثم تحرر بموت مالكها.

هـ- في حالة ملك ذوي الرحم المحرم عليه:

من ذلك من ملك محرماً عليه كأبيه وأمه وأخيه وأخته وعمه وخاله عتق عليه قهراً أي يعتق تلقائياً: فقد جاء في الحديث: "من ملك ذا رحم محرم فهو حر"(١).

و- التدبير:

ويعني تعليق عتق الرقيق بموت مالكه: أي العتق المشروط بوفاة السيد وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: قال: "دبر رجل من الأنصار غلاماً له، وفي لفظ: بلغ النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلاً من أصحابه أعتق غلاماً له عن دبر لم يكن له مال غيره، فباعه رسول الله صلى الله عليه وسلم بثمانمائة درهم ثم أرسل بثمنه إليه"(٢). وبالتالي أعتق. أي أن الرسول عندما علم بعزم الأنصاري على عتق غلامه من بعد موته على الرغم من أنه لم يكن له مال غيره ابتاعه رسول الله وأرسل بثمنه للأنصاري حتى لا يحرم من رأسماله الوحيد وبالتالي أعتق الغلام.

و- سريان عتق نصيب المالك في الرقيق عليه كله فيعتق:

وذلك في حالة وجود شركاء له فيه، بحيث إن عليه تعويض شركائه من ماله وإن تعذر يقيم الرقيق تقييماً عادلاً ويتم دفع الفارق من عمله غير المضني أي يصبح وضعه كالعتق بالمكاتبة أو التعاقد كما سيرد توضيحه، عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "من أعتق شخصاً له في مملوك فعليه خلاصه كله من ماله، فإن لم يكن له مال قوم المملوك قيمة عدل ثم استسعى العبد غير مشقوق عليه"(٣).

التصرف الثنائي: العتق بالتعاقد (المكاتبة):

والتصرف التعاقدي هو نتيجة للاتفاق والتراضي في تحرير الرقاب. وقد ركزت عليه الشريعة الغراء، وقد كان هذا الأسلوب معروفاً من قبل: وأسس

---

(١) رواه أهل السنن.
(٢) رواه البخاري.
(٣) رواه أحمد.

العتق بالتعاقد أو المكاتبة هو مكاتبة الرقيق على قدر من المال يقوم بدفعه من عمله – أي من عمل يؤديه بجهده وعرقه هو لغير سيده (عمل إضافي) – وبالتالي إذا توافر المبلغ يصبح حراً.

وعليه، فقد نص القرآن الكريم على أن من يرغب من العبيد والإماء في المكاتبة ـــ وذلك إذا لمس فيهم أمانة وقدرة على الكسب لأداء مال الكتابة[1] ـــ وبذلك يتفق بالتراضي على التحرير بعد إيفاء ما اتفق عليه من مبلغ محدد.

كما أمر الله السادة بمساعدة من كاتبوهم وعدم إكراه إمائهم على السلوك غير الأخلاقي ـــ سعياً لمثل هذا المال، ونهى عن التصرف الذي لا يرضاه الله: "والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً. وآتوهم من مال الله الذي آتاكم ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً لتبتغوا عرض الحياة الدنيا، ومن يكرههن فإن الله من بعد إكراههن، غفور رحيم"[2].

وبذلك فقد فتح الإسلام الباب لتحرير الرق بالاتفاق والتراضي بين السيد ورقيقه وذلك بالاتفاق على مبلغ يدفعه العبد ثمناً لعتقه يقوم بدفعه من عمله. بل إن الرقاب اعتبرت أحد المصارف الثمانية للزكاة – والزكاة أحد أركان الإسلام التي يجب على كل مسلم أن يؤديها – وبالتالي فإن حصول الرقيق من بيت المال على ما يساعده على تحرير نفسه عن طريق أحد مصارف الزكاة يعتبر من الأمور التقدمية التي جاء بها الإسلام.

الأسلوب غير المباشر في التحرير: تحويل الرقيق إلى عبء:

جاء الإسلام بكل مضمون ما يعرف في وقتنا المعاصر بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وقد أعطى الإسلام للرقيق الكثير من الحقوق التي أقل ما يمكن أن يقال عنها هو أنها أعادت إليهم إنسانيتهم السليبة. فالنظرة الشائعة في المجتمعات المختلفة خاصة في الغرب أن الرق "شيء"، أو آلة، أو حيوان، أو شبه إنسان، وبالتالي فهو بطبيعته لا يسمو إلى السيد ولا إلى

---

(١) النص في كتاب المصحف المفسر، (وصيغتها: كاتبتك على ألفين في شهرين كل شهر ألف فإذا أديتهما فأنت حر فيقول قبلت).

(٢) النور: ٣٣.

المستوى البشري المعروف[١]. وقد عمل الإسلام على التقليل من التميز الاجتماعي المبني عليه.

فقد أعطت السنة الرقيق حق الحياة، فحرمت على السادة قتل رقيقهم بل ونصت في أكثر من مناسبة على إعدام من يقتل الرقيق من السادة.

وقد أمرت السنة بحسن معاملة الرقيق، فقد قال الرسول: "اتقوا الله في الصلاة وما ملكت أيمانكم"[٢]. وقد ذهب الأمر بحسن المعاملة إلى درجة وصلت إلى الأمر بعدم مناداتهم بالرقيق، بل مناداتهم بـ (غلام إذا كان ذكراً)، وفتاة (إن كانت أنثى) مراعاة لإنسانيتهم ورفع شأنهم وعدم إشعارهم بالضعة.

بل وصلت السنة إلى الحد الذي طلبت فيه من السيد إذا ما قدم له رقيقه طعاماً ألا يأكل إلا بعد أن يعطيه مما قدمه من طعام ما يملأ فمه مرة أو مرتين على الأقل.

وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "للمملوك طعامه وقوته، ولا يكلف من العمل ما لا يطيق"[٣]. بل إن الإسلام رفع من قدر الرقيق حتى جعلهم إخوان أسيادهم: ففي قول الرسول: "هم إخوانكم وخولكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم"[٤].

هذا، وقد أعطت السنة للرقيق الحق في المطالبة بحقهم في المأكل والملبس المناسبين، وله أن يلتجئ للقضاء إذا ما رفض السيد ذلك أو حتى تراخى عن القيام بهذا الواجب. وقد سبق أن أوضحنا كيف أن الإسلام قد أقر التحرير بحكم قضائي للرقيق في حالة ضربه وإساءة معاملته وهدر كرامته الإنسانية.

بل إن الإسلام يذهب إلى تنبيه الأفراد إلى أن الله وإن كان قد فضل بعضهم على بعض في الرزق إلا أن رقيقهم يشاركونهم في هذا الرزق:

---

(١) لمزيد من المعلومات عن النظرة للرق في المجتمعات المختلفة، انظر: البهي، مرجع سابق، ص ص ٧ – ١٢.

(٢) الجامع الصغير للسيوطي.

(٣) رواه مسلم.

(٤) متفق عليه.

"والله فضل بعضكم على بعض في الرزق، فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم، فهم فيه سواء"(١).

خاتمة: حول موقف الإسلام من المساواة والرق وانعكاساتهما الإفريقية:

وقد كان لكل الأبعاد السابقة لجوهر الإسلام جاذبيتها الخاصة بالنسبة للإفريقيين ولغيرهم ولكن من أهم نقاط الجذب التي تسهم مباشرة في انتشار الإسلام في إفريقيا هو تأكيده على المساواة غير المشروطة بين البشر كبشر مع إدانته التي لا تقبل الجدل للتفرقة العنصرية أياً كانت واتخاذ الخطوات الجادة لإغلاق أبواب الرق الذي يمثل أقصى تعبير عن العنصرية خاصة إذا اقترن باللون.

وموضوع الرق في إفريقيا من الموضوعات الحساسة حيث عانى الإفريقيون من تجارة الرقيق ليس فقط بطريقة مباشرة، حيث أنضبت مواردهم البشرية – بأخذ أفتى العناصر وأقواها لحساب تنمية العالم الجديد – ولكن الأهم هو ما خلفه ذلك الوضع من ظلم تاريخي ألحق بالإفريقيين أنفسهم بدمغهم (وصمهم) بالضعة وعدم المساواة مع الأوروبيين البيض.

ومن الملاحظ عامة أن الأوروبيين مع أنهم هم الذين قاموا بالتجارة ونشطت على أيديهم في ظل ما عرف بمثلث الأطلنطي للتجارة – الذي عرف بالمثلث الذهبي للتجارة نتيجة قيمة العنصر البشري الإفريقي – بين أوروبا وإفريقيا والعالم الجديد – حيث كان العنصر البشري الإفريقي ضحية التجارة غير الإنسانية يمثل أهم عنصر فيها – إلا أنهم في محاولة لتخليص أنفسهم من وزر تجارة الرقيق، إراحة لنفسيتهم ونقلاً للبغض والكراهية لغيرهم، فإنهم كثيراً ما تتردد في كتاباتهم وصم العرب بتجارة الرقيق، وهذا من شأنه خلق الحساسية مع كل ما هو عربي بما فيه الإسلام.

ولكن من الجدير بالذكر أن الإفريقيين عامة لم يتأثروا كثيراً بهذه الاتهامات، وذلك لعدة أسباب منها:

أولاً: أن الإسلام ينص على المساواة بصورة مطلقة بطريقة لم ترد في أي دين آخر.

---

(١) النحل: ٧١.

ثانياً: أن سلوك العرب والمسلمين أكد تلك الأسس التي يقوم عليها الإسلام ودعمها وذلك على مر الأجيال: فالدول العربية الإسلامية تتعايش فيها الأجناس وتتزاوج دون الحساسيات المعروفة في كثير من غيرها من الشعوب التي تقوم مجتمعاتها على حاجز اللون واقعياً إن لم يكن قانونياً.

ثالثاً: الإسلام لم يربط الاسترقاق باللون، بل ربطه بالحرب المشروعة بين المسلمين والكفار أياً كان لونهم أو جنسهم، وقد جعل الاسترقاق أحد الاختيارات، ولكن أجاز عدم الأخذ به. والعبيد في المجتمع الإسلامي كانوا يكتسبون جميع الحقوق بمجرد إعلان تحررهم.

رابعاً: عادة ما يؤكد المثقفون من الإفريقيين بأن الذين اشتركوا من العرب في تجارة الرقيق كوسطاء على الساحل الشرقي للقارة فذلك لم يمثل سياسة منظمة بل كان تصرفاً فردياً لا يمكن تحميل وزره للعرب جميعاً ومن باب أولى لا يمكن تحميله للإسلام، الذي كان تقدمياً وعادلاً في تنظيم حقوق الرقيق والتشجيع على تحريرهم، وسبق في هذا القوانين الوضعية بأكثر من ألف وثلاثمائة عام.

فضلاً عن أن تجار الرقيق كانوا أوروبيين، وغالبية الوسطاء كانوا من الإفريقيين أنفسهم. وبينما لعب بعض العرب دوراً كوسطاء في تجارة الرقيق في شرق إفريقيا، إلا إن الغالبية العظمى ممن أخضعوا لتجارة الرقيق جاءوا من غرب ووسط القارة لا من شرقها. خاصة من منطقة ساحل غينيا الذي عرف باسم ساحل العبيد، وكذلك منطقة الكونغو. وقد كان في غرب القارة أن قامت مملكات إفريقية – مثل أبومي، ويوربا – مستفيدة من تجارة الرقيق مع الغرب وقد قامت القبائل الإفريقية الساحلية بغزو الشعوب الداخلية لجلب أفتى عناصرها وإخضاعها لتجارة الرقيق.

كما أن الرق كان مؤسسة معترفاً بها حتى وقت قريب (حيث تم إلغاؤه رسمياً عام ١٨٠٧، وفعلياً في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين)، وكانت تمارس في أوروبا وفي غيرها من القارات، حتى في إفريقيا من القبائل المختلفة بها والشعوب المختلفة وفي الجزيرة العربية وغيرها وحتى في العالم الجديد كانت تطبق على البعض من

الأوروبيين المأخوذين من أوروبا وكذلك البعض من الـــهنود الحمـــر، قبل التوسع في استخدام العنصر البشري الإفريقي.

ولكن لم يصبح لتجارة الرقيق انتشارها كما لم يوصم بها الإفريقيـــون إلا بعد أن اكتشف الأوروبيون أهمية العنصر البشري الإفريقـــي فـــي تنمية موارد العالم الجديد من زراعة إلى تعدين. وقد رجـــع لـــهؤلاء الأوروبيين أساس وصم الإفريقيين بالذات بالعبودية بحيث أصبح لـــون البشرة رمزاً لها.

ومن الجدير بالذكر أن أول من دعا إلى استخدام الإفريقيين في تنميـــة موارد العالم الجديد عن طريق إخضاعهم لتجارة الرقيق كان مبشـــراً كاثوليكياً أسباني من الدومينيكان يدعى لاس كازس Las Casas[١] كان يقوم بنشر المسيحية بين الهنود الحمر، وفي بداية القرن السادس عشـــر راعه موتهم بأعداد كبيرة نتيجة تشـــغيلهم فـــي الزراعـــة والتعديـــن والأعمال الشاقة، الأمر الذي لم يتعودوا عليه. وبالتالي فقد نادى بفضل وأهمية استخدام الزنوج الإفريقيين حيث اعتبرهم أدنى من البشر Sub-Human فضلاً عن سهولة التعرف عليهم في حالة فرارهم من العمـــل، وأن طبيعة مناخهم الاستوائي والمداري جعلهم يتأقلمون مع المناخ فـــي العالم الجديد ـــ نظراً لوجود الخلايا المنجلية في دمائهم التي تقيهم مـــن الأمراض الاستوائية ـــ وأنهم أكثر دراية بالزراعة من الهنود الحمـــر، وأكثر قدرة وتكيفاً على العمل الشاق خاصة مع حرص تجارة الرقيـــق على أخذ أفتي العناصر الإفريقية من الشباب والشابات.

ومنذ ذلك الوقت اكتسب ذوو الأصل الإفريقي مكانة متدنية في العـــالم الجديد خاصة، وفي العالم عامة، ويســـعى الإفريقيـــون والذيـــن مـــن سلالتهم جاهدين لتخليص أنفسهم منها خاصة فـــي العقـــود الأخـــيرة الماضية.

ومن ناحية خامسة: فإنه على العكس من الحالات المذكورة عـــن الاحتكـــاك بين الإفريقيين والعرب، فإن الاحتكاك مع الأوروبيين يؤكد في كثـــير من الحالات التفرقة العنصريـــة التـــي وضحـــت فـــي ظـــل الحكـــم

---

(١) لمزيد من العلومات عن فراي بارثولمي دي لاس كازاس أنظر:
J. H. Parry, The Establishment of The European Hegemony: 1415- 1715, New York and Evanston: Harper & Row Publishers, 1961, p.p. 65- 67.

الاستعماري والتي عاني منها الإفريقيون طويلاً في جنوبي إفريقيا، فضلاً عن معاناة سلالتهم في الولايات المتحدة الأمريكية منها واقعياً.

ومن ناحية أخيرة: فإن الاستعمار وامتهان الإفريقيين على مستوى القارة جاء من جانب الأوروبيين الذين وحدوا الشعوب الإفريقية أجمعها – لا فرق بين شمالها وجنوبها – في كراهية الاستعمار، وعليه فقد أسقط الوعي اللوني من الأبعاد الأيديولوجية للوحدة الإفريقية بعد مؤتمر مانشستر عام ١٩٤٥، واحتل مكانه الوعي القاري كأحد الركائز الأيديولوجية[١].

والتراث الفكري الغربي[٢] فضلاً عن التطبيق العملي مليئان بأمثلة التفرقة العنصرية القائمة علي أساس اللون والنظرة المتدنية للإفريقيين بسبب لون بشرتهم ولا يستثنى من هذا المبشرون أنفسهم كما ورد تحليله. ولعل التناقض الواضح في ازدواجية المعايير الغربية يتجسد في آراء مونتسكيو الفيلسوف الفرنسي الشهير صاحب روح القوانين والذي كان رائداً في مهاجمة الرق بالنسبة للأوروبيين في العالم الجديد والذي اشترك عملياً في تأسيس جمعية لمكافحته عندما يأتي للإفريقيين فإنه يناصر استرقاقهم وبحماس شديد على أساس أنه حق مكتسب للأوروبيين وتفوقهم بسبب اللون في إطار النظرة الدونية للإفريقيين بسبب سواد بشرتهم[٣].

وفي الوقت الذي ربطت فيه العديد من الكتابات الغربية والأساطير اليهودية لون البشرة والعبودية بالإفريقيين على أساس تاريخي مما نسبوه من لعنة على كنعان أبن نوح ونسله، سعى المفكرون الإسلاميون العرب إلي دحض تلك الأساطير والآراء على أساس علمي مؤكدين أن اللون واختلافه يرجع لطبيعة المناخ السائد وليس لتفوق جنس أو آخر. وإذا كان ابن سينا قد تناول هذا الرأي فإن أبن خلدون كانت له آراءه الحاسمة في هذا الأمر بتكرار تأكيده على خطأ

---

(١) لمزيد من المعلومات، انظر: د. حورية توفيق مجاهد، "الاتجاهات الأيديولوجية للوحدة الإفريقية"، مرجع سابق، ص ٩٥- ٩٩.

(٢) أنظر الفصل الثالث من هذا المؤلف، ص ١٨٥.

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ص ٣٨٨- ٣٨٩.

هذه التخريجات في إطار نظريته عن المناخ. ففي قوله: "توهم بعض النسابين ممن لا علم لديه بطبائع الكائنات أن السودان هم ولد حام بن نوح اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه وفيما جعل الله من الرق في عقبه، وينقلون في ذلك حكايات من خرافات القصاص. ودعاء نوح على ابنه حام قد وقع في التوراة وليس فيه ذكر السواد وإنما دعا عليه بأن يكون ولده عبيداً لولد إخوته لا غير. وفي القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات... فإن الشمس تسامت رؤسهم مرتين في كل سنة قريبة إحداهما من الأخرى فتطول المسامتة عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسود وجوههم لإفراط الحر".. "أما البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال، إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين أو ما قرب منها ولا ترتفع إلى المسامتة ولا ما قرب منها، فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها.."[١].

وأخيراً فمن الشائع أن يردد الإفريقيون أن الإسلام هو دين الرجل الأسود، وأن بلال مؤذن الرسول وصفيه وأول من رفع الآذان في الإسلام، كان عبداً حبشياً حرره أبو بكر رضى الله عنه[٢]، (وقد أصبح واضحاً كيف تبوأ بلال مركزاً خاصاً بعد الإسلام حيث كان حاملاً لرسالات الرسول)[٣]. كما يتناقلون من أحاديث الرسول: "ليأتين أناس من أمتي من إفريقية يوم القيامة وجوههم أشد نوراً من نور القمر ليلة البدر"[٤]. وغيرها مما يدعم المساواة وعدم التفرقة العنصرية ومنزلة

---

(١) وهو ما سبقت الإشارة إليه عند بحث التفرقة العنصرية في الفصل الثالث من هذا المؤلف.

(٢) من المعروف أن سيدنا أبا بكر الصديق، قام بتحرير تسعة من الأرقاء.

(٣) في هذا المجال تحضرني ملاحظة، أن فيلم "**الرسالة**" قد أظهر روعة الإسلام تجاه بلال وغيره من المستضعفين في الجاهلية، وكيف رفع من شأنه حتى أن المشاهدين لهذا الفيلم الرائع في باريس كانت دموعهم تنهمر مما رأوه على الرغم من اختلاف هؤلاء المشاهدين من أصول أوروبية غالبية والبعض من الأفريقيين. وكانت القاعة تضج بالتهليل كلما ظهر بلال بالذات، والذي أحسن دوره فيه سيدني بواتييه. الأمر الذي شد انتباهي لانفعالهم بدور الإسلام.

(٤) قال محمد بن أحمد بن تميم حدثني أحمد بن أبي سليمان وحبيب صاحب مظالم سحنون وعيسى بن مسكين قالوا: حدثنا سحنون عن عبد الله بن وهب عن عبد الرحمن بن زياد عن عبد الرحمن بن الحبلي أن رسول الله قال: "..". وعن نفس المعنى: "ليأتين أناس من أمتي من إفريقية يوم القيامة وجوههم أفضل نوراً=

جميع البشر. كما أن العديد من الزعمـاء الإفريقييـن قديمـاً وحديثـاً يسعون لتأصيل انتسابهم للجزيرة العربية موطن الإسلام(١).

=من نور القمر ليلة البدر". وقوله "ليحشرن قوم من أمتي من إفريقية يوم القيامة وجوههم أنور مـن نـور القمر ليلة البدر". وفي قول أخر "يحشر من إفريقية قوم وجوههم مثل القمر ليلة البدر". أنظر ولمزيد مـن: "ما جاء من الفضائل في إفريقية"، أبي العرب محمد بن أحمد بن تميم، كتاب طبقـات علمـاء إفريقيـة، بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ت.، ص ص ١- ٢.

(١) لمزيد من المعلومات، انظر: الألوري، الإسلام في نيجيريا...، مرجع سابق.

الخاتمة

يتضح من التحليل السابق صحة الفرضية التي بدأ بها، حيث إن الإسلام منتشر في القارة الإفريقية ويزداد انتشاراً باطراد وهو أكثر انتشاراً من أي ديانة أخرى سواء عالمية سماوية أو تقليدية متوارثة ولكن يتباين مدى انتشاره من جهة لأخرى. فالإسلام هو الأوسع انتشاراً من ناحية القوة النسبية، والديانة التقليدية آخذة في الذوبان بفعل عوامل التغيير في المجتمعات الإفريقية. بينما المسيحية يعتبرها الكثيرون ظاهرة غربية: فلا توجد دولة إفريقية بها أكثرية مسيحية، ولا يعتبر الدين المسيحي الدين الرسمي في أية دولة إفريقية. وكانت إثيوبيا الاستثناء الأوحد. ومع ذلك فإن المسيحيين بها ليسوا أغلبية، حيث يمثل المسلمون ٦٥% من السكان. وقد أدت الإطاحة بالإمبراطور هيلاسلاسي سنة ١٩٧٤ إلى نوع جديد من العلاقة بين الدولة والكنيسة بها حيث أخضعت الكنيسة لسلطة الدولة مع التأكيد على الدولة العلمانية. وانتهى الأمر بعدم النص في الدستور على أن المسيحية هي الدين الرسمي للدولة. وعلى الطرف الآخر هناك دول إفريقية تدخل الإسلام كجزء من الاسم الرسمي للدولة: "جمهورية جزر القمر الفيدرالية الإسلامية" و"الجمهورية الإسلامية الموريتانية". فضلاً عن أن العديد من الدول تعتبر الإسلام الدين الرسمي للدولة وهي تشاد، والسنغال، وغينيا، ومالي، والنيجر بالإضافة إلى معظم الدول العربية الإفريقية، بل إن عدد الدول الإفريقية الأعضاء المؤسسة في منظمة المؤتمر الإسلامي كان ١٣ دولة من مجموع ٢٥ دولة ازداد عددها إلى أن وصل إلى ٢٧ دولة في سبتمبر ٢٠٠١ من مجموع أعضاء المنظمة الذي يصل إلى ٥٧ عضواً. أي أنها تمثل ما يقرب من نصف الأعضاء. بالإضافة إلى مراقب. وذلك على الرغم من أن بعض هذه الدول لا توجد بها أغلبية مسلمة بما في ذلك الجابون التي تعد من أغنى

الدول الإفريقية ومن الدول الغنية بالمعدل العالمي، وبوركينا فاسو، وسيراليون، وغينيا بيساو والكاميرون، وأوغندا.

فالإسلام ينتشر بقوة دفع ذاتية نظراً لبساطة تعاليمه التي لا تستعصي على الفهم ولكونه يقوم على الوسطية والتوازن بين الأمور الروحية والدينية وينظم ما يتعلق بأمور الدين والدولة حيث يجد الفرد ما يتعلق بجانب الشرائع والشعائر معاً فهو منهج متكامل للحياة البشرية النموذجية.

وإذا كان البعض يرجع جاذبية الإسلام في إفريقيا إلى السماح بتعدد الزوجات فهذه النظرة غير متعمقة لا في فهم الإسلام ولا في فهم المجتمعات الإفريقية. فهذا الأمر يجب أن يبحث في إطار وسطية الإسلام ومرونته وصلاحيته للظروف والمجتمعات المختلفة مع البحث في جوهر الإسلام وغيره من الأديان للتعرف على الأسباب الحقيقية للجاذبية والانتشار.

ويمكن القول بأن من أهم ما جذب الإفريقيين للإسلام هو تأكيده على المساواة بين البشر على أساس من الأخوة البشرية تأكيدا لا يقبل أي تأويل حيث يمثل أحد أسس الإسلام التي يرتكز عليها. هذه الأخوة البشرية ارتبطت بنبذ التفرقة العنصرية بل بتجريمها في كافة صورها حيث نادى الإسلام بمبادئ المساواة الإنسانية العالمية المطلقة التي لم تؤكدها الأديان الأخرى والتي لم تعرفها المواثيق الدولية في العالم إلا بعد نحو أربعة عشر قرنا. والإفريقيون الذين عانوا من عدم المساواة جذبتهم مبادئ الإسلام بل وممارسات المسلمين في تأكيد المساواة. ولم يعرف الإسلام في تاريخه مساجد خاصة بالبيض وأخرى خاصة بالسود أو بغيرهم كما هي الحال لما وجد في جنوب إفريقيا بل وفي الولايات المتحدة الأمريكية نفسها. ففي ظل نظرة المساواة المطلقة لا يعرف الإسلام مفهوم "ابن الحرة وابن الجارية" كما هو معروف في التراث اليهودي المسيحي، بل يعرف أن ابن الحر من جارية هو حر وأمه ليست جارية ولكنها أم ابن سيدها وتعتق إجباريا بعد وفاته.

كما لم يقف الإسلام موقفا سلبيا من الرق بل وضع له أسلوبا قائما على فتح أبواب الخروج منه وتضييق منافذ الدخول إليه بحيث كان سيقضي عليه في النهاية مع تحويل الرقيق إلى تكلفة ونفقة بإعطائه ليس فقط واجبات بل حقوقا يكفلها القانون.

وعليه فإن من أهم عوامل الجذب في الإسلام هو أنه يقوم على نظام قيم أحادي ولا يعرف ازدواجية القيم والمعايير المعروفة لدى الغرب.

ولم يكن الإسلام مجرد عقيدة ولكنه مثل حضارة متكاملة وإن كانت تتميز بأنها لم تكن حضارة إحلالية. فلم تسع لتغيير ثقافة الإفريقيين أو الانصهار في ثقافة جديدة: فمع فتح الأبواب للانتماء لثقافة عالمية ودين عالمي، إلا أنه لم يفرض على متبعيه نبذ ثقافتهم المتوارثة وأن يصبحوا أجانب أو أغراباً في بلادهم. وكان من أهم عوامل الجذب في الإسلام إعادة التكامل الديني الاجتماعي بحيث يمنح الإسلام معتنقيه هوية جديدة بدون الانفصال عن مجتمعاتهم وفي إطار وحدة الدولة(١).

فمع اتباع المسلمين في إفريقيا للإسلام إلا أنهم يختلفون ثقافياً فيما بينهم ومثل الانتماء للإسلام الهوية العامة لهم، حيث أثبت الإسلام قدرته الاستيعابية الكبيرة للتنوع والتعدد دون المساس بجوهر الدين نفسه. وهذا ما يذكرنا بكلمة الشيخ (أحمد همبتي با) من مالي الخالدة عن أن الإسلام ظل كالنهر بمياهه الصافية يكتسب لون الأراضي التي يمر عليها دون أن يتغير في طبيعته وسريانه. وهذا من أهم أسباب جاذبية الإسلام وانتشاره.

وإذا كان البعض من الكتاب الغربيين قد استخدم تعبير "الإسلام الأسود" بالإشارة إلى الإسلام في إفريقيا فإن هذه التسمية يرد عليها من جهة بأن الإسلام لا يعرف العنصرية ولا يدين السواد أو غيره من الألوان فالأصل هو الاختلاف للتعارف وليس للانشقاق أو للتباهي. فالإسلام هو "دين الرجل الأسود" كما يؤكد الإفريقيون في تأكيدهم لهويتهم كما أنه دين غيرهم من الشعوب والأجناس. ومن جهة أخرى لم نصادف في هذا المجال أية كتابات تشير إلى تعبير "المسيحية السوداء" بل الإشارة كانت دائماً إلى المسيحية في إفريقيا، مما يؤكد أن تعبير "الإسلام الأسود" الوارد في العديد من الكتابات والمتضمنة في قائمة مصادر هذا المؤلف تحمل جانباً عنصرياً غير متقبل من جانب الدارس الموضوعي للأديان في إفريقيا.

كما جذبت الإفريقيين حقيقة أن الإسلام نادى بالحرية وعمل المسلمون على تحقيقها في إفريقيا. حيث لم يرتبط الإسلام بالعبء النفسي للارتباط

---

(١) لمزيد من المعلومات عن التكامل الديني الاجتماعي أنظر:
Trimingham, The Influence of Islam Upon Africa, op.cit., p. 41-42.

بالاستعمار ولم يعمل تحت حظوته كما هي الحال بالنسبة للمسيحية كما جاء بها المبشرون.

فقد زاد من سرعة انتشار الإسلام ارتباطه بالكفاح ضد الاستعمار الغربي الذي أخضع القارة كلها لسيطرته منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى أوائل القرن العشرين. حيث واجهت الدول المستعمرة مقاومة شديدة من جانب الزعامات الدينية والدول الإسلامية التي أعلنت ضدها الجهاد والتي لم يستقر للاستعمار مقام في إفريقيا إلا بعد القضاء عليها. وإن كانت لم تستطع أن تقضي على التأثير الإسلامي ولا أن تقف في وجه انتشار الدين الإسلامي بحيث إن الانتشار السريع له في القارة كان في ظل الوجود الاستعماري.

كما ساهم التجار المسلمون والزعامات الإسلامية التي يلتف حولها الإفريقيون في مناطقهم المحلية في دعم الحركات القومية الإفريقية في التخلص من الاستعمار وقيام الدول الإفريقية المستقلة. ومن ثم "أصبح الإسلام دينا إفريقيا وليس أجنبيا"(١) وذلك وفقا لرأي المحليين الغربيين أنفسهم.

وقد دعم هذه النظرة أن الإسلام دين رسالة(٢) قائم على عالمية الدعوة انطلاقا من أنه موجه للناس كافة وكل مسلم داعية لدينه والإسلام لا يعرف مفهوم رجل الدين أو الكهنوت ولا السلطة الهيراركية المسلسلة بل يعرف عالم الدين العارف بأمور الدين والفقه ولم ينشر أساسا على يد مبشرين منظمين رسميين لكن انتشر تلقائيا من خلال الأبعاد الاجتماعية وبواسطة الإفريقيين أنفسهم مما لم يشعر معه الإفريقيون بأنه أجنبي عنهم.

وفي هذا المجال تجدر الإشارة إلى أن هناك إجماعا في المصادر المختلفة الغربية وغير الغربية بأن الإسلام انتشر سلميا ولم ينتشر عن طريق الجهاد أو الفتح حيث إن سلطة الدولة هي التي انتشرت بهذا الأسلوب الأخير ولكن الإسلام نفسه لم يفرض على معتنقيه في إطار التسامح الديني وحق الآخر، الأمر الذي دعم من جاذبيته. فالإسلام خاتم الأديان يعترف بكافة الأديان

---

(1) Jean – Marie Gaudeul, "Christian and Islamic Contributions towards Establishing Independent States in Africa South of the Sahara", in Catholic Christianity in Sub - Saharan Africa in a Region Strongly Influenced by Islam.

(٢) والإسلام باعتباره دين رسالة هو موضوع أحد المراجع الأساسية في هذا المجال وهو سير توماس و.أرنولد، الدعوة إلى الإسلام..، مرجع سابق.

السابقة بل أن الإيمان في الإسلام مرتبط بالإيمان بكافة الملائكة و الكتب و الرسل و النبيين[١] أي أن الإسلام يعترف بالآخر وينظم له حقوقه في الدولة الإسلامية وفي التعاملات معه في إطار من المساواة الإنسانية العالمية.

وإذا كان سير توماس أرنولد قد أكد على ذلك في مؤلفه الذي خصصه للدعوة للإسلام تأكيدا لهذه النقطة، فقد تكرر نفس الرأي الموضوعي على مدار السنوات. ومن ذلك ما جاء في موسوعة "إنكارتا" "Encarta" مؤخرا من أنه: "من الخطأ التفكير في أن الإسلام انتشر دائما بالحرب. فمع أن ميلاده ارتبط بالفتح العربي للشرق الأوسط وشمال إفريقيا في القرن السابع.. وأن انتشاره في غرب إفريقيا جاء بعد جهاد في القرن الثامن عشر، فإن الدين الإسلامي لم يفرض عامة على الشعوب بالسيف. ففترات الغزو المسلح هدفت عامة لتوسيع الأراضي تحت الحكم الإسلامي بدلا من إجبار غير المسلمين على التحول للإسلام.. فالتحول للإسلام تبع ذلك ببطء، وأحيانا ضد رغبة الحكام المسلمين بعد دخول الإقليم في الإسلام. فاتباع الإسلام كدين نتج عن رغبات وتصرفات الشعوب التي رغبت في أن تصبح مسلمة وليس لأنها قد أجبرت على ذلك ضد إرادتها. فسبب جاذبية الإسلام للبعض دون البعض الآخر تتضمن عدة عوامل دينية واجتماعية وسياسية واقتصادية. ففي بعض أجزاء العالم، كانت التجارة والجاذبية الثقافية للحضارة الإسلامية على نفس قدر أهمية الدعوة في انتشار الدين. وقامت الطرق الصوفية بالكثير لنشر الإسلام في بعض المناطق. والإسلام مثله مثل المسيحية (والبوذية) دين عالمي مفتوح للجميع بغض النظر عن الجنسية أو النوع أو الوضع الاجتماعي. وبالطبع فإن الانقسامات العرقية والاجتماعية العادية موجودة بين المسلمين ولكن واحدة من عوامل الجذب في الإسلام هي إصراره على المساواة الأساسية لكافة المسلمين أمام الله. فواحدة من أهم عناصر قوته

(١) "أمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل أمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحدا من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير" البقرة: ٢٨٥. "يا أيها الذين أمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا". النساء: ١٣٦.

كانت الطريقة التي استطاع بها الأفراد أن يجدوا هويتهم الخاصة في الإسلام"(١).

ويؤكد نفس المعنى الدكتور عمر بابكور الباحث الإفريقي بقوله: "لم يفرض الإسلام على الشعوب الوثنية فرضا، إنما حمله قوم من أهل إفريقيا نفسها، وكان بعضهم تجارا أو معلمين، فلم يكن غريبا أن يلقى قبولا منهم فهو في نظرهم دين فريد لم يتعرض لنظمهم المحلية، إنما أكسبهم شكلا جديدا بحيث انسجمت تقاليدهم مع التعاليم الإسلامية حيث تتلاءم العقيدة الإسلامية بسماحتها مع الطبيعة الإفريقية"(٢).

وبنفس المثل جاء انتشار اللغة العربية لغة القرآن انتشارا تلقائيا نتيجة انتشار الإسلام وترسيخ قواعده حيث ظهرت الحاجة لتعلمها لتفهم القرآن وتعلم أصول الدين. كما سهل من انتشارها تقاربها مع بعض اللغات الإفريقية في كثير من المظاهر الصوتية واللفظية، وتداخلت كلمات من العربية مع لغات القبائل المحلية سواء في اللغة السواحيلية أو الهوسا أو غيرها. فأصبحت اللغة العربية بعد الإسلام لغة دين وحضارة راقية وتكلمت بها بعض الشعوب بجوار لغتهم الأصلية(٣). فأضافت اللغة لعامل الجذب الثقافي للإسلام. وكان من الطبيعي أن تحارب انتشارها الدول الاستعمارية والدول الغربية عامة بعد الاستقلال.

وإذا كان الإسلام ينتشر بقوة الدفع الذاتية بفعل مقوماته، فإن له قابلية خاصة عند من يدينون بالديانة التقليدية والباحثين عن دين سماوي عالمي يسد فراغ معتقداتهم الروحية الموروثة. حيث يعد الإفريقيون من أكثر الشعوب تدينا على مستوى العالم أيا كان دينهم، ونادرا ما نجد بينهم ملحدا مثلما يحدث في الدول الاستعمارية الأم(٤). فمفهوم (الله) في الإسلام بوحدانيته

---

(1) Gerald Hawting, "Islam", Microsoft ® Encarta ® 99 Encyclopedia. ©1993- 1998 Microsoft Corporation.

(٢) د. عمر سالم عمر بابكور، مرجع سابق، ص ٢٦٥.

(٣) المرجع السابق، ص ص ٢٦٦- ٢٦٧، الألوري، موجز تاريخ نيجيريا، مرجع سابق، ص //، حورية توفيق مجاهد، الصومال في المحيط الدولي، مرجع سابق، ملحق ٨، ص ص ٣١٠- ٣١١، ١٧٢- ١٧٧، والنحوي، مرجع سابق، ص ص ٢٧- ٨٣.

(4) J. C. Froelich, Les Musulmans d'Afrique Noire, "Lumières et Nations", Paris, Éditions de l'Orante, 1962, pp. 268- 270.

المطلقة أقرب إلى أذهانهم نتيجة إيمانهم بوجود إله أعظم هو خالق الكون ومصدر كل شئ فيه وهو ليس على شاكلة الإنسان وليس له أسرة ولا ولد ولا يمكن تشبيهه؛ فدين الفطرة هو الأساس.

كما وجدوا في الإسلام تفسيرا لكثير مما يستعصي على فهمهم مع الجماعية التي تقوم عليها المجتمعات التقليدية حيث لا تعرف إفريقيا أساسا الفردية التي تقوم عليها المجتمعات الغربية خاصة في ضوء عدم الفصل بين الأمور الزمنية والدينية إذ يتضمن الإسلام نظاما كاملا للحياة.

أما المسيحية فهي، مثلها مثل الإسلام، تعتبر جزءا من التاريخ الديني للقارة. وإذا كان قداسة البابا يوحنا بولس الثاني ــ بابا الفاتيكان ــ قد أكد في رسالته حول تنصير إفريقيا[١] على مشارف عام ٢٠٠٠، على ما سبق أن ذكره سلفه البابا بولس السادس من أن إفريقيا أصبحت الوطن الجديد للمسيح رمزا للمهمة التبشيرية للكنيسة، فإن رحلة العائلة المقدسة لمصر[٢] جعلت إفريقيا بالفعل الوطن الثاني للمسيح؛ بل ويمكننا التأكيد على إن مصر بالذات كان لها شرف أن تكون هذا الوطن الثاني للسيد المسيح. وبنفس المثل، كانت إفريقيا الوطن الثاني للرعيل الأول من المهاجرين المسلمين في صدر الدعوة الإسلامية ــ قبل الهجرة النبوية إلى المدينة ــ بحثا عن الأمان من بطش قريش، وحماية للدعوة عند ملك الحبشة المسيحي العادل. مما يعد رمزا لدور إفريقيا التاريخي في تقبل الآخر وعلامة بارزة على الانطلاق منها في تأمين كل من الدين المسيحي والدين الإسلامي الوليد.

كما أن مصر قد اختصت من بين دول العالم بالتأكيد على ذكرها في الكتب السماوية من ذلك ما جاء في الكتاب المقدس "مبارك شعبي مصر" (أشعياء ١٩:٢٥)، وفي القرآن الكريم "... ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين" (يوسف: ٩٩)[٣].

---

(1) H.F. John Paul II, "Post – Synodal Apostolic Exhortation Ecclesian in Africa", http://www.vatican.va/holy_fathe.../hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa_en . htm, 13/3/2002.

(٢) عن رحلة العائلة المقدسة انظر: فتحي سعيد جورجي، رحلة العائلة المقدسة في أرض مصر، القاهرة: دار توبار للطباعة، ٢٠٠١.

(٣) حيث وردت كلمة مصر ومشتقاتها عدد يربو على السبعمائة مرة في الكتاب المقدس. انظر: د. جورج بوست، فهرس الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص ص ٦٧٦-٧. =

ومع أن المسيحية كانت أقدم إلا أنها ليست منتشرة انتشار الإسلام. بل إنها أسهمت في انتشاره بطريقة غير مباشرة أو غير مقصودة.

فعلى الرغم من أن جذورها في إفريقيا ترجع إلى القرن الأول الميلادي حيث دخلتها عبر مصر والمدن الخمس الغربية لليبيا، إلا أن تغلغلها وانتشارها في إفريقيا عامة لم يتم إلا بعد ذلك بقرون طويلة على يد المبشرين الغربيين الذين وإن سبقوا الاستعمار الغربي في القرن التاسع عشر إلا أنهم مهدوا له وعملوا تحت الحماية الاستعمارية، مما أسهم من جهة في نشر المسيحية، ومن جهة في إعاقة انتشارها لارتباطها بالاستعمار ومن ثم الاتجاه إلى الإسلام.

فمن ناحية ومنذ البداية قدمت المسيحية للإفريقيين من جانب الأوروبيين كدين أجنبي وفي إطار ليس المساواة أو التعاون أو نشر الرسالة المسيحية، ولكن كان الأساس الاستغلال: أولا استغلال العنصر البشري الإفريقي وإخضاعه لتجارة الرقيق وتعميد الأرقاء قبل ترحيلهم للعالم الجديد مع مباركة الكنيسة لهذه العملية غير الإنسانية التي اعتبرت أقصى وأسوأ استغلال بشري عرفه التاريخ. وبالتالي كان أول احتكاك مع المسيحية في إطار هذه الخلفية ومحدودا بنقاط كمحطات ساحلية. ثم كان استغلال القارة نفسها وإخضاعها للاستعمار الغربي الذي تقاسمها جميعها فيما عدا إثيوبيا وليبريا اللتين لم تخضعا للاستعمار رسميا وإن كانتا قد خضعتا للتبعية.

وهكذا مهدت للاستعمار وواكبته جهود الإرساليات الغربية التي عملت في ظل الحظوة الاستعمارية وتطابقت هويتها مع الاستعمار الأوروبي وانشغل القائمون عليها ليس فقط بالرسالة التبشيرية بل بالاستغلال التجاري. وهو ما يؤكده ليفنجستون ــ الأب الروحي للمبشرين في إفريقيا ــ بقوله: "كان لكل هذه التدبيرات والتحركات غايتها الظاهرية وهي أن تنمي التجارة الإفريقية وترقى بالمدنية، لكنني... آمل أن تسفر هذه التحركات عن مستعمرة إنجليزية في المرتفعات الصحية لإفريقيا الوسطى"(١).

=بينما وردت كلمة مصر خمس مرات في القرآن الكريم. انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس...، مرجع سابق، ص ٦٦٨.

(١) الدكتور القس جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ترجمة عزرا مرجان، القاهرة:دار الثقافة، ١٩٩١، الجزء الخامس، ص١٧٠.

وقد اعتبر الكثيرون أن المسيحية والتجارة والحضارة قد ارتبطت في إفريقيا معاً "Three Cs: Christianity, Commerce, and Civilization" وهو ما يعني ارتباط الإرساليات بالاستعمار التجاري(١). وإن كان من الأدق استخدام تعبير الاستعمار Colonialism بدلاً من الحضارة في هذه الثلاثية حيث سعت الدول الغربية لتغليف سيطرتها الاستعمارية من خلالها والقول بعبء الرجل الأبيض وسعيه للأخذ بيد غيره من الشعوب. الأمر الذي لم يخرج عن السيطرة والتسلط. فالعلاقة منذ البداية تحددت في إطار عدم المساواة والإخضاع.

ولا يوجد خلاف كبير حول أن أهم ما نحر في انتشار المسيحية في إفريقيا هو موقفها وموقف المبشرين من المساواة والتفرقة العنصرية. الأمر الذي قدمت فيه المسيحية على أنها دين الرجل الأبيض وسعى في ظله الإفريقيون للتخلص من سيطرة رجال الدين البيض وتحقيق المساواة الروحية في ظل صيحتهم للاستقلال.

فإفريقيا، وخاصة في جنوبها، عانت من التفرقة العنصرية وشهدت القارة كنائس للبيض وكنائس للسود، وهو الأمر الذي عرفته الولايات المتحدة الأمريكية نفسها في ظل التفرقة العنصرية بها. فقد ظلت المسيحية في إفريقيا كما قدمت من جانب الأوروبيين محملة بتراث نفسي من عدم المساواة والإخضاع والسيطرة الأمر الذي رفضه الإفريقيون.

وإذا كان القرن التاسع عشر يطلق عليه من جانب المهتمين بدراسة المسيحية في إفريقيا "قرن التبشير" في القارة الإفريقية، فإن القرن العشرين أطلق عليه قرن "الاستقلال المسيحي" في القارة حيث انتشرت الكنائس المستقلة الإفريقية لتصل إلى نحو سبعة آلاف كنيسة بنهاية القرن.

إذن كان لصعوبة تفهم المسيحية نفسها انعكاسها الأساسي على ظاهرة الكنائس المستقلة الإفريقية أي المسيحية الإفريقية خاصة في ضوء ترجمة الكتاب المقدس وحرية تفسيره بما يرتئيه مفسروه الذي افتقد الكثيرون منهم العلم به. فضلاً عن تطلب المسيحية من الإفريقيين تغيير القلب قبل كل شيء مع التركيز على التحول الفردي أساساً وهو ما لم يتعود عليه الأفراد في مجتمعاتهم التقليدية. بالإضافة إلى تطلب الابتعاد عن بعض التقاليد المتوارثة

(1) Allen, op.cit., p.p. 61- 62.

في المجتمع كمتطلب للدخول في المسيحية. حقيقة أنه قد تم إلى حد كبير التغاضي عن بعض المتطلبات والتشدد فيها ولكن هذا الأمر كان على حساب المسيحية نفسها.

وإذا كانت المسيحية الأوروبية لم تقدم من جانب المبشرين كدين متماسك فقد كان من الطبيعي مع العوامل الأخرى المذكورة أن تتطور ظاهرة المسيحية الإفريقية لتنتج الآلاف من الطوائف التي ترفع راية الانتماء للرسالة المسيحية على الأقل من الناحية الشكلية، وإن كانت تبتعد عنها موضوعياً وتطوعها بما يمس جوهر الدين فهي لا تخرج عن إعطاء واجهة حديثة للديانة التقليدية الأمر الذي يصفه البعض بالوثنية المسيحية.

فالانتقال من الأورو- مسيحية إلى "الأفرو - مسيحية" كان على حساب عالمية المسيحية نفسها كدين من الناحية الموضوعية وإن كان يضيف لها من الناحية العددية.

وكان جوهر الكنائس المستقلة الإفريقية هو الحرص على المحافظة على الذات والهوية الإفريقية واستمرارها حتى وإن كان على حساب الخروج من المبادئ العالمية للمسيحية. فهي أساساً تمثل صيحة احتجاج على المسيحية كما قدمت لهم وعلى ما اعتبروه دين الرجل الأبيض.

فقد قبل الإفريقيون ممن انتموا للمسيحية في إفريقيا الرسالة المسيحية، ولكن رفضوا قبول أفكار وممارسات المرسلين (المبشرين) وعملوا على الاستقلال الديني فيما أنتج الآلاف من الكنائس والأنبياء والبعض منهم أحل الزعيم الديني محل المسيح مؤمنين بأن المسيح جاء أولاً في شكل رجل أبيض ولكنه جاء الآن في شكل رجل أسود. أو أن "مسيح الأوروبيين الأبيض" قد حل في جسد نبي إفريقي أسود ليصبح هو المسيح الإفريقي حاملاً الرسالة المسيحية. وتكرر نفس المعنى سواء في شيمبي في جنوب إفريقيا أو كيمبانجو في الكونغو الديمقراطية أو غيرها من مناطق إفريقيا التي تأخذ بالمسيحية. بالإضافة إلى ظهور العديد من النبيات اللاتي قمن أيضاً بنفس المهمة الروحية. كما أن تفسير الكتاب المقدس والحرية في هذا الشأن في ظل الكنائس البروتستانتية أنتج العديد من التفسيرات في ظل الشتيت من الجماعات التي أدركت زعاماتها أن هناك طرقاً جديدة لتعليم المسيحية تتفق

مع الخبرة الإفريقية[١]. بحيث أصبح هناك لكل قبيلة أو جماعة مميزة كنيسة خاصة بها تمثل طائفة مستقلة مثلها مثل البروتستانتية والكاثوليكية والأرثونكسية، ولكن مع دمج العادات والتقاليد المحلية فيما أطلق عليه المسيحية القبلية؛ الأمر الذي يؤدي إلى تخبط المواطن البسيط؛ خاصة أن الأمر قد يصل إلى أن أفراد الأسرة الواحدة يتبع كل منهم كنيسة مختلفة. ويسهم في هذا التسامح الديني الموجود في إفريقيا، وإن كان يؤدي إلى عدم وجود قاسم مشترك وممارسات جماعية اجتماعية على مستوى الأسرة.

من ناحية أخرى نجد التنافس الشديد بين الكنائس المسيحية بإمكانياتها الضخمة، مع عدم وجود سيطرة من الدولة على حركات التبشير في إفريقيا، حتى إن كل صاحب فكرة دينية ــ مهما كانت شاذة ــ يجد حرية كاملة في نشرها وجمع أتباع لها، وبذلك يقع المواطن فريسة في يد هذه "الطوائف الشاذة"، التي تسئ استغلاله وتوجيهه مع عدم فهم الخطاب الديني بالنسبة للإفريقي العادي، في ظل صعوبة فهم المسيحية نفسها، والحاجة إلى محو الأمية الدينية.

والمثل الصارخ على الآثار السلبية لمثل هذه الطوائف الشاذة وقدرتها على جذب وتحريك جماهير عريضة، تعاني من الفقر والتخلف والأمراض المستعصية كالإيدز (فقدان المناعة المكتسبة)، وتسعى للخلاص منها على يد البعض ممن قد يدعون النبوة وقدرتهم على الشفاء هو حادث الانتحار الجماعي المأسوي الذي تم في أوغندا تحت ستار الدين، وعدم تحقق ما بشر به رئيس طائفة الوصايا العشر أو يوم القيامة من مجيء الساعة بحلول الألفية الجديدة، والذي راح ضحيته نحو ١٠٠٠ شخص معظمهم من النساء والأطفال. ويرى المهتمون بأمر المسيحية في إفريقيا بأن من أهم ما يهددها من مخاطر هو التيار اليميني الوافد من الغرب والذي يحمل معه كثيرا من الأفكار المتطرفة[٢].

---

(1)Tite Tienou, "Christians in Africa", In: Robin Kelly (org. ed.) op.cit., p.144.

(٢) عن التيار اليميني الغربي انظر: غريس هالسل، يد الله: لماذا تضحي الولايات المتحدة بمصالحها من أجل إسرائيل؟، ترجمة محمد السماك، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٠، وأمين محمد جمال الدين، هرمجدون:آخر بيان.. يا أمة الإسلام، القاهرة: المكتبة التوفيقية، ٢٠٠١.

ولقد تنبه القائمون على أمر الكنائس الأصلية إلى معوقات انتشار المسيحية بما يسهم في المزيد من الانتشار للإسلام. فتمت عدة جهود للسعي للتغلب على ذلك من أهمها ما نادى به البابا بولس السادس في زيارته لإفريقيا عام ١٩٦٩ والتي أكد فيها أنه من الممكن للإفريقيين بل من الواجب أن يكون لهم مسيحية إفريقية خاصة بهم. وكان المقصود هو الأخذ في الاعتبار بالاختلافات الثقافية بحيث لا تقف عقبة أمام انتشار المسيحية. وقد اكتسب تعبير المسيحية الإفريقية صدى واسعا وجاذبية خاصة عند اتباع الكنائس المستقلة منذ تصريح البابا(١). وفسره الكثيرون على أنه أعطى الشرعية ليس فقط للهوية التي يحملها المفهوم ولكن للممارسة التي أبعدت العديد من الإفريقيين الذين ينتمون بازدياد للكنائس الإفريقية المستقلة عن جوهر المسيحية ذاتها. وهذه الظاهرة ليست محدودة بل أصبحت هي القاعدة الآن في إفريقيا حيث تقلصت الكنائس القديمة الأصلية خاصة في ظل رحيل الاستعمار. على الرغم من الجهود التي بذلت لإدخال الإصلاحات في تلك الكنائس حتى يستمر في عملها في إفريقيا.

وفي محاولة لجذب الإفريقيين تقرر في اجتماع المجلس العام للأساقفة الكاثوليك والذي عقد في سان بيتر في روما في الفترة من ١١ أكتوبر إلى ٨ ديسمبر من عام ١٩٦٢ والذي حضره ٢٥٠٠ أسقف، ضرورة تحقيق نوع من المرونة في تطبيق التعاليم المسيحية بإضفاء الطابع الإفريقي على المؤسسات الدينية، عملا بمقولة البابا يوحنا "أن هناك فرقا بين محتوى وجوهر الديانة المسيحية وبين الطريقة التي تقدم بها". وهو ما يعني وجوب إعادة النظر في الطرق الغربية (الأوروبية والأمريكية) في التعبير عن المسيحية الكاثوليكية، مقابل اللجوء إلى التطبيقات المحلية لتعاليم الإنجيل كما وردت في الكتاب المقدس، وتدريسه ونشره باللغات المحلية بدلا من اللغة اللاتينية غير المعروفة لدى الإفريقيين. مع عدم التشدد في معارضة ممارسات الإفريقيين من رقص وتصفيق بل وتصفير أثناء القداس والصلاة. وعليه فقد قام أحد أساقفة غانا علي سبيل المثال بتأليف موسيقى مصاحبة للكورال الغنائي في الكنيسة تتفق مع تقاليد شعبه. كما قرر المجلس لامركزية

(1) Shorter, op.cit. pp. 20- 22.

الحكم الكنسي، وإن كان هذا لا يتعارض مع وجود البابا على قمة التنظيم، مما أعطى لرجال الدين المحليين قدرا أكبر من السلطة يسمح لهم بإدارة شئون الكنيسة المحلية[1].فقد رقي الأسقف "لوريان روجامبوا" من تنزانيا إلى كاردينال، وتم تعيين إفريقيين في أعلى المراتب الدينية في المناطق الناطقة بالفرنسية في إفريقيا، وهو ما يمثل خطوة كبيرة للأمام. وأصبح هناك أساقفة إفريقيون في لومي وداكار وكوناكري وأواجادوجو وأبيدجان وياوندي وباماكو وكوتونو. وذلك في محاولة لضخ دماء جديدة للكنيسة وإعادة إيمان الإفريقيين في عالميتها ودحض مقولة الإفريقيين "بأن المسيحية هي دين الرجل الأبيض". وكما ذكرت مجلة "العالم الأسود Le Monde Noir" عند تعيين أسقف إفريقي في داكار أن "الكنيسة السنغالية أصبحت تدار اليوم بواسطة أحد أبناء الدولة"[2]. ولكن هذه الخطوات كانت محدودة من الناحية العددية لتفي باحتياجات الكنيسة الكاثوليكية في إفريقيا.

وقد قامت الكنيسة الكاثوليكية ــ فضلا عن هذا ــ بوضع خطة شاملة لتنصير إفريقيا على مشارف عام ٢٠٠٠م تم مدها بعد ذلك إلى عام ٢٠٢٥م. لدعم التبشير بكافة الأساليب المتضمنة: التعليم، ومواجهة المشكلات الصحية والبيئية وغيرها. بما يمثل محاولة دعوبة لجذب الإفريقيين لها[3].

وإقرارا بمدى التأثير السلبي الذي تركه عدم المساواة والتفرقة العنصرية والاستغلال من جانب الأوروبيين، مستعمرين ومبشرين، على انتشار المسيحية بالقارة الإفريقية، وفي محاولة منه لتحسين الصورة، قدم كبير أساقفة كنتربري (رأس الكنيسة الإنجليكية) د. جورج كاري، في خطابه في لاجوس بنيجيريا في ١٣ فبراير ٢٠٠١، الاعتذار الرسمي للإفريقيين عما ألحقه بهم الإنجليز من أضرار جسيمة. كما أكد على ضرورة بذل المزيد من الجهد في أن يتولى الأساقفة الإفريقيون رئاسة الكنائس بل أشار إلى إمكانية اختيار كبير أساقفة الكنيسة الإنجليكية من العالم الثالث[4]. وإن كانت مثل هذه

(1) Frederick R. McManus, "Some Significant Decisions at Rome", Africa Report, op. cit., p. 19-20.
(2) Victor D. Du Bois, op.cit., p. 17.
(3) H.F. John Paul II, op.cit.
(4) "Canterburry may Seek Black Archbishop", http://news.bbc.co.uk/hi/english/world/newsid-1057000/1057824.stm, 22/11/2001, "Early Missionaries Were Unfair, Admits Carey", http://allafrica.com/stories/200102140264.html, 22/11/2001.

الخطوات قد جاءت متأخرة لتتغلب على ما خلفه التبشير والاستعمار من إرث نفسي مما لم يمكنها من أن تقف في وجه التيار المتدفق للآلاف من الكنائس المستقلة في إفريقيا.

وقد أدى إصباغ المسيحية في إفريقيا بالصبغة الاستعمارية إلى جعل الدعوة لنبذ الاستعمار والتحرر دعوة ضمنية لنبذ المسيحية. فالمسيحية جاءت على يد الأوروبيين وظهرت بل وظل ينظر إليها على أنها دين الرجل الأوروبي المستعمر أي دين الرجل الأبيض، وظلت تنوء تحت عبء تلك الصفة. فالدعوة للإفريقية والأصالة أخذت إلى حد كبير شكل الدعوة لنبذ كل ما هو غربي، مرتبط بالاستعمار بما فيه المسيحية. وفي أحسن الأحوال أخذت شكل أفرقة المسيحية بقيام الكنائس المستقلة التي يطلق عليها البعض "الكنائس المتمردة"، والتي على أي حال تعمل ضد فكرة العالمية التي تنشدها الديانة المسيحية.

فما يتم في إفريقيا في ظل الحركات المستقلة في المسيحية يدخل في مجال **التغيير الديني** بكل ما في ذلك من معنى. وبالتالي فهو لا يقارن بالتجديد في الفكر الإسلامي، حيث التجديد يتناول جانب المعاملات فقط ولا يتطرق لجانب العبادات، إذ أصولها مستقرة في الإسلام أيا كانت مذاهبه[(١)]. فالاتجاه الأصولي عند البعض في إفريقيا ــ وإن كان محدودا ــ يمثل امتدادا لتيار الإحياء الديني الذي ظهر في دول شمال إفريقيا والشرق الأوسط في ظل الأوضاع السياسية والاقتصادية للعالم الإسلامي في مواجهة تحديات الحضارة المادية الغربية، وهو في جوهره يمثل اتجاها إصلاحيا ينادى بضرورة التمسك بالكتاب والسنة والعودة لأصل الدين وبساطته، وتخليصه مما أدخل عليه من شوائب خاصة من جانب بعض الزعامات الدينية والمشايخ المعروفين بالمارابو أو الملا أو غيرهم ممن يسهمون في انتشار

---

(١) لمزيد من المعلومات، انظر: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ص ٥٢٨- ٥٣٢.

الإسلام، وإن كانوا قد أصبحوا يواجهون تحديات من جانب التيار الإصلاحي الأصولي(١). الأمر الذي قد يؤثر على تماسك الدعوة الإسلامية.

وفي هذا المجال يوضح تيرنر، كواحد من أهم الباحثين الجادين في مجال التجديد الديني، أن الإسلام على الرغم من وجود العديد من المذاهب واختلافات الاتجاهات داخله إلا أنه لم يتعرض بأي شكل لما تعرضت له المسيحية في العالم وخاصة في إفريقيا من أمر التجديد فيها. وهذه الحركات ليست حركات أصولية تهدف إلى العودة لأصل المسيحية ــ كما كانت الحال بالنسبة للبروتستنتية(٢) ــ ولكنها في معظمها تبتعد عن المسيحية نفسها إما بالتوليف أو بترك أسس المسيحية أصلا والاعتماد على القيم التقليدية مع مزيج من اليهودية ــ أي تعاليم العهد القديم (التوراة) ــ أو الإسلام.

وعلى الرغم من أن من يدينون باليهودية لا يمثلون نسبة تذكر من الإفريقيين إلا أن هناك مرجعية دينية للتوراة عند بعض الكنائس المستقلة خاصة الكنائس العبرانية وبعض الكنائس الصهيونية. وإن كانوا يتمسكون بالرسالة المسيحية وليس اليهودية.

ومن الجدير بالذكر أن ما تقوم به الكنيسة القبطية الأرثوذكسية في إفريقيا من توضيح الأسس الصحيحة للمسيحية عند من يتبعون الكنائس المستقلة يعد من أهم الخطوات في محو الأمية الدينية. حيث أن للكنيسة تميزها عن الكنائس الأصلية في إفريقيا من أنها كنيسة وطنية إفريقية ولا يشعر معها الإفريقي بالغربة التي يشعر بها مع الكنائس الأجنبية حيث يشعر أنه ما زال في بيته. وإن كان نشاطها بالضرورة محدودا بالنسبة لأنشطة الكنائس الأصلية الأخرى إذ لا تتوافر لها نفس الإمكانيات(٣).

وعلى الرغم من كل ما بذل من جهود من جانب المبشرين في ظل الاستعمار وبعده(٤) ــ وكان الأمل أن تصبح إفريقيا قارة مسيحية بنهاية القرن العشرين وهو ما نادى به بابا الفاتيكان في مؤتمر كولورادو عام

---

(1) J. C. Froelich, Les Musulmans d'Afrique Noire, "Lumières et Nations", Paris, Editions de l'Orante, 1962, pp. 268-294.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٣٣٢- ٣٣٦.

(3) A.A. Akrong, "Theology From the African Perspective", AACC Bulletin (All Africa Conference of Churches), Vol. 12, No. 1, pp. 19-24.

والمؤلف من غانا ويقوم بتدريس الأديان في كلية إكليريكية.

(٤) أنظر: خليل النحوي، إفريقيا المسلمة: الهوية الضائعة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣.

١٩٧٨ السابق الإشارة إليه ـ فإن هذا الأمر لم يتحقق في ظل الانتشار السريع للإسلام بصورة تزيد عما شهدته القارة قبل الوجود الاستعماري وليصبح الإسلام ممثلا لنحو نصف سكان القارة ولتصبح إفريقيا قارة الإسلام.

هذا على الرغم من كافة المحاولات التي بذلها مجلس الكنائس العالمي ومجلس كنائس كل إفريقيا (الذي يضم عددا محدودا من الكنائس الإفريقية) من لم شمل الكنائس المسيحية وتوحيدها في مواجهة الإسلام لعرقلة انتشاره. فقد تم توجيه حركات التبشير في إفريقيا والعالم بأسره من خلال إنشاء مجالس وطنية تضم داخلها ممثلين عن الطوائف المسيحية الموجودة في كل منطقة، مع دعم الحركات التبشيرية داخل الحركات الوطنية والمؤسسة العسكرية ودفعها لتولي حكم البلاد. وفي ذات الوقت عمل على عرقلة انتشار الإسلام والحضارة الإسلامية من خلال محاربة اللغة العربية بإحياء اللهجات القديمة ولكتابتها بالأحرف اللاتينية[١]. بل إن حملة التبشير أصبحت توجه جهودها للتبشير بين المسلمين ليس فقط في إفريقيا ولكن في العالم أجمع وذلك وفقا لمؤتمر كولورادو عام ١٩٧٨ في محاولة للوقوف في وجه الإسلام أينما وجد وبكافة الوسائل.

ومن الجدير بالذكر، أن هذا ليس بالهدف الجديد، فقد كان من أهداف فرنسا عند احتلال الجزائر المسلمة هو نشر المسيحية بها والنظر لذلك على أنه مهمة تاريخية. ففي قول شارل لافيجيري Lavigerie رئيس أساقفة الجزائر والمندوب البابوي لمنطقة الصحراء الكبرى: "لقد أختار الله فرنسا ليجعل من الجزائر مهدا لأمة مسيحية عظيمة.. إن دولتنا تراقب.. وأعين كل الكنيسة مركزة علينا"[٢]. وهو الأمر الذي لم يتحقق على الرغم من كل جهود التبشير والفرنسة.

وإذا كان من أهم الأسباب التي أدت إلى نجاح الإسلام هو ما كان للمسلمين من تفوق أدبي وتفقه العديد منهم في أمر الدين حتى وصل الكثيرون إلى درجة الفقيه الشرعي على مستوى العالم الإسلامي. فعلى

---

(١) د. عمر سالم عمر بابكور، مرجع سابق، ص ص ١٩٤- ١٩٥.

(٢) جون لوريمر، مرجع سابق، ص ١٧١. نقلا عن:
Paul Johnson, A History of Christianity, New York: Atheneum, 1977, p. 451.

العكس من ذلك فإن ما وصل للإفريقيين كان "مسيحية سطحية" وفقـا لـرأي البابا شنودة الثالث. وفي هذا المجال يوضح أحد الباحثين من الإفريقيين فـي رسالة الدكتوراه الخاصة به بأن "جهل رجال الدين المسيحي من الإفريقييـن بأصول دينهم وضيق تفكيرهم صرفهم عن المسيحية إلى الإسلام، حتـى إن قبائل مسيحية تحولت برمتها إلى الإسلام، وأبقيت أسماؤها المسـيحية تـدل على دينها السابق"(١).

وخلاصة الأمر أن الإسلام ينتشر عامة بقوة ولكن ليس بشدة في المنـاطق الساحلية في غرب إفريقيا أو المدن التي تسيطر فيها المسيحية. فهو يمثل قـوة ديناميكية زاحفة متجهة نحو الجنوب حيث يتركز الدين التقليدي. والإسلام في انتشاره جنوبا يلقي مواجهة كبيرة ومحاولات جـادة مـن جـانب التبشـير المسيحي وإلى حد ما الكنائس المستقلة الإفريقية الممثلة في الحركات الدينيـة الجديدة المنبثقة عن المسيحية والتي لا يختلف بعضها عن الكنـائس الأقـدم والإرساليات التي انفصلت عنها، أما الأغلبية فهي قائمة على التوليـف بمـا يبعد الكثير منها عن جوهر المسـيحية، بينمـا الديانـة التقليديـة جوهرهـا الوحدانية الضمنية الأمر الذي يجعل الباب مفتوحا لانتشار الإسلام.

والصورة في مجال الأديان في القارة وانتشارها تأخذ شكل "مبـاراة ذات مجموع صفري" "Zero sum game" حيث يكون مجموع المكاسب والخسائر للطرفين هو صفر من ناحية من يريد اعتناق أي مـن الديـانتين العـالميتين السماويتين: الإسلام والمسيحية. بمعنى أن المكسـب لأي منـهما باعتنـاق شخص جديد لأي منهما يعتبر خسارة بالنسبة للآخر من الناحيـة الكميـة أو العددية، وإن كان من الناحية الكيفية أو الموضوعية يمثل إضافة للمنظومـة الحضارية التي ينتمي إليها كل منهما؛ فالتنافس لا يعني بالضرورة الصراع.

ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن الإفريقيين تقليديا لا يعرفون الحرب على أساس الأديان بل إنهم يتميزون بالتسامح الديني وتقبل الآخر.

ومع أن المسلمين من الناحية العددية يمثلون الثقل النسـبي فـي إفريقيـا (خاصة شمال خط عرض ١٠ شمالا الذي يعرف بخط الإسلام في القارة) إلا

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٥.

أن هذا لا يدل بالضرورة على سيطرتهم من الناحية السياسية وفي بعض الحالات الاقتصادية أيضا في دولهم. حيث كان التعليم أساسا في أيدي التبشير المسيحي الذي لقي مساعدة الإدارة الاستعمارية على الرغم من الاختلافات بين النظم الاستعمارية والنماذج التي اتبعتها. وعليه فقد أصبح التعليم ومن ثم الوظائف السياسية في الدولة تحت سيطرة من تعلموا ومن ثم أصبحوا مسيحيين. حقيقة أن معظم الدول الإفريقية - بعد الاستقلال - قد جعلت التعليم عاما وتحت سيطرة الدولة وفي معظم الحالات أممت المدارس والكنائس إلا أن التغيير في مجال السيطرة السياسية خاصة احتاج لوقت حتى تخرجت أجيال جديدة من المتعلمين خارج نطاق التعليم التبشيري الذي كان متطلبه السابق أساسا هو الدخول في المسيحية.

ومع أن الإفريقيين عادة لا يتميزون بالتعصب الديني إلا أن من الملاحظ أن البعض من الزعامات السياسية الإفريقية بعد الاستقلال والتي كانت مسيحية في دول مسلمة حلت محلها مع الوقت زعامات مسلمة ومن أهم الأمثلة الرئيس ليوبولد سنجور في السنغال وتولي الرئيس عبده ضيوف مكانه، والرئيس ميلتون أوبوتي في أوغندا الذي خلفه الرئيس عيدي أمين.

وعليه، فقد أدخل الإسلام الإفريقيين في أخوة عالمية ومساواة في القيمة الإنسانية على أساس نظام قيم أحادي. وفتح لهم حضارة واسعة وثقافة جاذبة. وإذا كان البعض في الغرب يصفونه بأنه الإسلام الخطر[١]: فخطورته الحقيقية تكمن في ديناميكيته وحيويته التي تجعله ينتشر تلقائيا ويزداد انتشارا في ظل القابلية والمناخ المهيأ وعوامل الطرد لدى القوى الروحية المواجهة التي تسهم دون أن تدري في انتشار الإسلام نفسه.

وقدم الإسلام كدين متماسك حيث أكثر من ٩٠% من الإفريقيين المسلمين سنيون مالكيون. وأيا كانت الاختلافات الموجودة فهي لا تهدد تماسك الدين نفسه وجوهره وعالميته. وهذا ما يؤكده المحللون الغربيون أنفسهم كأحد المميزات الرئيسية للإسلام من أن هناك عدة مبادئ متفق عليها وهي: التوحيد، والإيمان بأن محمدا هو خاتم الأنبياء، ولا مجال لدور رجال الدين باعتبارهم وسطاء بين الفرد وخالقه، ولا يوجد فصل بين الدين والدولة مثلما

---

(١) جون ل. إسبوزيتو، التهديد الإسلامي: خرافة أم حقيقة ؟، ترجمة د. قاسم عبد قاسم، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١.

في الديانة المسيحية. حتى الشيعة الذين احتاجوا لتنظيم صفوفهم قبـل إقامـة الدولة طوروا نظرية بهذا الخصوص ولكنها لم تقم على الفصل بيـن أمـور الدين والدنيا، ولم يختلفوا في الأساسيات[١] فمبادئ الشريعة واحدة.

فالإسلام كما أثبت تطوره في القرن الماضي تميز بالحيويـة والقـدرة الاستيعابية مما مكنه من سد الفراغ الروحي لمعتنقيه الإفريقييـن مـع عـدم الشعور بالاغتراب حيث مثل جزءا من الأصالة الإفريقية والهوية الإفريقية.

وإذا كان البعض يصف واقع المسيحية الإفريقية فـي ظـل الآلاف مـن الطوائف المختلفة بأنها "ليست مسيحية ولا تقليدية ولكنها توليف بين الاثنيـن وعليه فهي دين جديد يمثل ما بعد المسيحية في إفريقيا"[٢]. وإنـها لا تخـرج عما أطلقه عليها الكتاب الغربيون من وثنية مسيحية أو مسيحية قبلية.

فإن الإسلام لم يعرف في إفريقيا ما يمكن أن يطلق عليه ما بعد الإسـلام. حيث يفرض الإسلام نفسه فيما بين المسيحية الأوروبية والمسيحية الإفريقيـة أو الوثنية المسيحية كدين متماسـك سـهل الفـهم ينظـم جـانب العبـادات والمعاملات معا في وسطية وتوازن مع عدم حمل العبء النفسـي للارتبـاط بالاستعمار في القارة. وفي كل الأحوال أثبت مرونته الكبيرة وتقبله للتعدديـة دون أن يمس جوهر الدين نفسه. حيث دعم واحديته ولم يؤد الوقت إلى تبلور الفسيفسائية الروحية والتفسخ الداخلي بل إلى تثبيته عند معتنقيه.

وفي رؤية ختامية عن استشراف المستقبل، فإن القرن العشرين قد تـرك بصماته في جعل المتغير الثقافي متغيرا أصيلا في إطار العولمة[٣] وما بعـد الحرب الباردة، وانهيار الاتحاد السوفيتي والشيوعية في مواجهـة الليبراليـة الغربية، التي سعت لفرض نموذجها على العالم مما مثل تحديا أساسيا للقيـم المختلفة في العالم وخاصة القيم الروحية غير المرتبطة بـالنموذج الغربـي. ومما جعل البعض يسعى إلى البحث عن خطر بديل للشيوعية ويتمثلـه فـي الإسلام.

---

(1) Gellner, op.cit., p.p. 99- 102.
(2) Oosthuizen, op. cit., p. xi.

(٣) د. جلال أمين، عولمة القهر: الولايات المتحدة والعرب والمسلمون قبل وبعد أحداث سـبتمبر ٢٠٠١، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢.

وقد جاءت أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١[١] لتدعم من هذا الاتجاه ولتفرض بشدة الحديث عن الآخر والعلاقة معه بل لتعمل على الربط بين تلك الأحداث والإرهاب والإسلام[٢]. الأمر الذي فرض ضرورة المزيد من التعرف على الآخر والحوار معه[٣] بهدف التعاون لا النفاذ للنفي.

أما بالنسبة لإفريقيا، فالأمر يحتاج إلى مزيد من التعاون والترابط في دعم الدعوة الإسلامية بها حيث هذه المتغيرات قد تأتي بالسلب على تجفيف منابع تمويل الدعوة من العديد من الأفراد والجمعيات[٤]، ومن ثم تكون الجهود المنظمة للحكومات مهمة ولكن ليس بتولي الدعوة بطريقة مباشرة، بل بدعم الأساليب المحلية التي انتشر الإسلام عن طريقها. حيث يثير التدخل المباشر مخاوف التسلط السياسي بتسييس الدعوة.

وفي هذا المجال تجدر الإشارة إلى أن كثيرا من الإفريقيين ممن دخلوا الإسلام حديثا يدخلون في إطار ما يعرف "بالمؤلفة قلوبهم"[٥]، مما يجعلهم يستحقون أحد مصارف الزكاة. ومن ثم يمكن توجيهها لجهود الدعوة الإسلامية التي أصبح من الضروري تفعيلها وربطها بخطة واضحة لمواجهة الأزمات والضغوط التي تواجهها المجتمعات الإسلامية في إفريقيا، والتي من المتوقع تفاقمها في الألفية الجديدة. فهناك حاجة ملحة للتعليم في كافة مجالاته ــ وهو ما يتعطش إليه الإفريقيون ــ ولمكافحة الفقر والمرض[٦]؛ حيث

---

(١) ولمزيد من التفصيل عن كافة أبعاد تلك الأحداث انظر: المستشار طارق البشري، ود. محمد عمارة، ود. مراد هوفمان، وآخرون، قارعة سبتمبر، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢.

(٢) يلاحظ أن بعض الدول الإفريقية الإسلامية ــ ليبيا والسودان والصومال ــ قد تردد ذكرها من جانب كبار المسئولين في الولايات المتحدة الأمريكية ضمن قائمة الدول المستهدفة في حربها الشعواء ضد الإرهاب؛ مع عدم وجود تعريف دولي محدد له. والقائمة مفتوحة في ظل اليد الطولى للولايات المتحدة.

(٣) عن الحوار مع الآخر انظر: د. محمد عمارة، الإسلام والآخر: من يعترف بمن ؟ .. ومن ينكر من؟، القاهرة: مكتبة الشروق، ٢٠٠١. عن وجهة النظر السلبية للحوار انظر: د. زينب عبد العزيز، الفاتيكان والإسلام، الطبعة الثانية، سلسلة فضائح الحضارة الغربية ٢، القاهرة: القدس للنشر والإعلان، ٢٠٠١. وعن أبعاد أخرى للحوار انظر: الأب ميشال لولون، الكنيسة الكاثوليكية والإسلام، ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي وعادل بن محمد عزيز الحبابي، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧.

(٤) وذلك في ظل "اللائحة الأمريكية للمنظمات الإرهابية" التي تدرج فيها الولايات المتحدة بعمل فردي المنظمات التي تصمها بالإرهاب، وبموجبها تحظر تمويلها وتصادر أموالها.

(٥) الإمام محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص ص ٨٨- ٨٩.

(٦) ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن مرض الإيدز المنتشر في القارة الإفريقية والمتفاقم في بعض مناطقها، تنخفض معدلات الإصابة به في المناطق الإسلامية للالتزام بالقيم الإسلامية.

المجال مفتوح لإغراء ما تقدمه البعثات التبشيرية ومن ورائها الدول الغربية المانحة. فالمسلمون في إفريقيا يتطلعون إلى تجسيد التكافل الاجتماعي في نطاق الأمة الإسلامية لمواكبة المتغيرات الدولية.

فضلا عن أن منظمة التجارة العالمية وما تفرضه على الدول خاصة النامية من ضغوط في ظل تحرير التجارة، تتطلب توسيع قاعدة التعاون للتغلب على الصعوبات، والمجال مفتوح في إفريقيا بإمكانيات مواردها الطبيعية وسوقها الواسع في دعم التعاون بين الدول العربية والإفريقية تحقيقا لمصالح الجميع واستخداما لكافة أدوات السياسة الخارجية، بما فيها الأداة الثقافية الدينية. ومن هنا تكون لزيارات كبار العلماء خاصة رئاسات المؤسسات الدينية الإسلامية، التي تمثل رموزا خاصة مثل: فضيلة شيخ الأزهر، وإمام المسجد النبوي، وغيرهم. أهمية خاصة في دعم الروابط بين الدول الإفريقية الإسلامية وفي دعم الدعوة الإسلامية بالقارة. وغني عن الذكر ما تركته زيارة فضيلة شيخ الأزهر الأسبق جاد الحق علي جاد الحق إلى كل من نيجيريا والصومال والسنغال والمغرب، من آثار إيجابية ما زال يتردد صداها بين الإفريقيين في تلك الدول[(١)]. وبنفس المثل ما تركته زيارة الشيخ محمد محمود الصواف إلى أغلب دول إفريقيا بتكليف من جلالة الملك فيصل بن عبد العزيز خادم الحرمين الشريفين، في أوائل سبعينيات القرن الماضي[(٢)]، من التعرف على أحوال المسلمين بإفريقيا والتأكيد على الاهتمام بهم. وإذا كانت زيارات الرئيس الليبي معمر القذافي الأخيرة إلى بعض الدول الإفريقية تتم على إنه زعيم سياسي إفريقي، إلا إن لها مردوداتها الإيجابية على الدعوة الإسلامية خاصة مع حرصه على إلقاء خطبة الجمعة ــ ذات الطابع السياسي ــ في الجامع الكبير في تلك المناطق التي تجذب إليها الجماهير العريضة. فالزيارات من جانب الزعامات الإسلامية والشخصيات السياسية البارزة من الدول الإسلامية لها أهمية خاصة في ضوء اهتمام الإفريقيين تقليديا بالرموز المشخصة.

---

(١) فضيلة الشيخ عمر بسطاويسي ولفيف من العلماء، رحلة فضيلة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق شيخ الأزهر الشريف إلى السنغال، ملحق مجلة الأزهر الشريف، ١٩٩٥.

(٢) محمد محمود الصواف، رحلاتي إلى الديار الإسلامية، القسم الأول: إفريقيا المسلمة، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥.

ومن الطبيعي أن تكون الهجمة على الإسلام مرتبطة بدعم التبشير المسيحي في إفريقيا، وإن كان من الملاحظ أن المسيحية في القارة كما يعبر الغربيون والإفريقيون أنفسهم من المسيحيين أنها في أزمة(١)، وأنها ليس لديها إمكانية مواجهة حيوية وديناميكية الإسلام في انتشاره، على الرغم من كل الجهود المبذولة.

ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن التقديرات الأخيرة في مجال انتشار الإسلام تؤكد أنه أكثر الأديان سرعة في الانتشار على مستوى العالم كله، بل إن هناك موجة من التحول إلى الإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية(٢) بعد أحداث ١١ سبتمبر، حيث وصل عدد الذين دخلوا إلى الإسلام فيها بعد تلك الأحداث إلى ٣٤ ألف شخص، وهم في زيادة مطردة ونسبة كبيرة منهم من النساء(٣)؛ حيث السؤال أصبح يطرح حول "ما الإسلام؟" في محاولة للتعرف الموضوعي على جوهره وأبعاده.

أي من الممكن القول إنه في ظل ظاهرة انتشار الإسلام وديناميكيته، يكون التساؤل ليس فقط حول "الإسلام في إفريقيا لماذا؟" ولكن "الإسلام في العالم لماذا؟" مما يجعل ما قمنا به من تحليل قد يسهم في تقديم بعض الإجابة لهذا التساؤل الذي أصبح يطرح نفسه على مستوى العالم.

---

(١) لمزيد من المعلومات انظر:

A. A. Akrong, "Theology from The African Perspective", in AACC Bulletin, All Africa Conference of Churches, Nairobi, Vol. XII, No. I, N.D., pp. I-24.

(٢) جيفري لانج (دكتور)، حتى الملائكة تسأل: قصة الإسلام في أمريكا، تعريب د. الزين نجاتي، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢، ولنفس المؤلف انظر: الصراع من أجل الإيمان: انطباعات أميركي اعتنق الإسلام، ترجمة د. منذر العبسي، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨. والمؤلف أمريكي أبيض اعتنق الإسلام وتزوج بمسلمة.

(3) "A Wave of Conversion to Islam in The U.S. Following September 11", pp. I-7, http://Islamicweb.com/, 9/3/02.

يقدر معدل الزيادة السنوي للإسلام في عام ١٩٩٤– ١٩٩٥ (بتقدير الأمم المتحدة) بـ ٦,٤٠%، بينما معدل الزيادة السنوي للمسيحية يقدر عن العام نفسه بـ ١,٤٦%. وتصل نسبة الزيادة في عام ١٩٨٩– ١٩٩٨ في أستراليا ٢٥٧,٠١%، وفي أوروبا ١٤٢,٣٥%، وفي شمال أمريكا ٢٥%، وفي آسيا ١٢,٥٧%، وفي أمريكا اللاتينية ٤,٧٣%.

http://Islamicweb.com/?folder=begin&file=results, 9/3/02.

ملحق رقم (١)

المسلمون في إفريقيا[١]

أسم الدولة	عدد السكان	عدد المسلمين	نسبة المسلمين
الصحراء الغربية	٢٢٢,٦٣١	٢٢٢,٦٣١	%١٠٠
الصومال	٩,٦٣٩,١٥١	٩,٦٣٩,١٥١	١٠٠
ليبيا	٥,٤٤٥,٤٣٦	٥,٤٤٥,٤٣٦	١٠٠
موريتانيا	٢,٣٣٦,٠٤٨	٢,٣٣٦,٠٤٨	١٠٠
الجزائر	٢٩,١٨٣,٠٣٢	٢٨,٨٩١,٢٠٢	٩٩
المغرب	٢٩,٧٧٩,١٥٦	٢٩,٣٩٢,٠٢٧	٩٨,٧
تونس	٩,٠١٩,٦٨٧	٨,٨٣٩,٢٩٣	٩٨
السنغال	٩,٠٩٢,٧٤٩	٨,٦٣٨,١١٢	٩٥
غينيا	٧,٤١١,٩٨١	٧,٠٤١,٣٨٢	٩٥
جيبوتي	٤٢٧,٦٤٢	٤٠١,٩٨٣	٩٤
مصر	٦٣,٥٧٥,١٠٧	٥٩,٧٦٠,٦٠١	٩٤
النيجر	٩,١١٣,٠٠١	٨,٢٩٢,٨٣١	٩١
جامبيا	١,٢٠٤,٩٨٤	١,٠٨٤,٤٨٦	٩٠
مالي	٩,٦٥٣.٢٦١	٨,٦٨٧,٩٣٥	٩٠
جزر القمر	٥٦٩,٢٣٧	٤٨٩,٥٤٤	٨٦
السودان	٣١,٥٤٧,٥٤٣	٢٦,٨١٥,٤١٢	٨٥
تشاد	٦,٩٧٦,٨٤٥	٥,٩٣٠,٣١٨	٨٥
اريتريا	٣,٤٢٧,٨٨٣	٢,٧٤٢,٣٠٦	٨٠
نيجيريا	١٠٣,٩١٢,٤٨٩	٧٧,٩٣٤,٣٦٧	٧٥
غينيا بيساو	١,١٥١,٣٣٠	٨٠٥,٩٣١	٧٠
إثيوبيا	٥٧,١٧١,٦٦٢	٣٧,١٦١,٥٨٠	٦٥
تنزانيا	٢٩.٠٥٨,٤٧٠	١٨,٨٨٨,٠٠٦	٦٥
سيراليون	٤,٥٧٩,١٢١	٣,١١٥,٥٢٩	٦٥
كوت ديفوار	١٤,٧٦٢,٤٤٥	٨,٨٥٧,٤٦٧	٦٠
إفريقيا الوسطى	٣,٢٧٤,٤٢٦	١,٨٠٠,٩٣٤	٥٥
توجو	٤,٥٧٠,٥٣٠	٢,٥١٣,٧٩٢	٥٥

---

(١) المصدر: http://Islamicweb.com/begm/population.htm

تابع ـ المسلمون في إفريقيا

أسم الدولة	عدد السكان	عدد المسلمين	نسبة المسلمين
كاميرون	١٤,٢٦١,٥٥٧	٧,٨٤٣,٨٥٦	٥٥
بوركينا فاسو	١٠,٦٢٣,٣٢٣	٥,٣١١,٦٦٢	٥٠
أوغندا	٢٠,١٥٨,١٧٦	٧,٢٥٦,٩٤٣	٣٦
ملاوي	٩,٤٥٢,٨٤٤	٣,٣٠٨,٤٩٥	٣٥
غانا	١٧,٦٩٨,٢٧١	٥٠,٣٠٩,٤٨١	٣٠
ليبريا	٢,١٠٩,٧٨٩	٦٣٢,٩٣٧	٣٠
كينيا	٢٨,١٧٦,٦٨٦	٨,٣١٢,١٢٢	٢٩,٥
موزمبيق	١٧,٨٧٧,٩٢٧	٥,١٨٤,٥٩٩	٢٩
أنجولا	١٠,٣٤٢,٨٩٩	٢,٥٨٥,٧٢٥	٢٥
غينيا الاستوائية	٤٣١,٢٨٢	١٠٧,٨٢١	٢٥
بوروندي	٥,٩٤٣,٠٥٧	١,١٨٨,٦١١	٢٠
مدغشقر	١٣,٦٧٠,٥٠٧	٢,٧٣٤,١٠١	٢٠
موريشيوس	١,١٤٠,٢٥٦	٢٢٢,٣٥٠	١٩,٥
الكونغو	٢,٥٢٧,٨٤١	٣٧٩,١٧٦	١٥
بنين	٥,٧٠٩,٥٢٩	٨٥٦,٤٢٩	١٥
زامبيا	٩,١٥٩,٠٧٢	١,٣٧٣,٨٦١	١٥
زيمبابوي	١١,٢٧١,٣١٤	١,٦٩٨,٦٩٧	١٥
الكونغو الديمقراطية (زائير)	٤٦,٤٩٨,٥٣٩	٤,٦٤٩,٨٥٤	١٠
سوازيلاند	٩٩٨,٧٣٠	٩٩,٨٧٣	١٠
ليسوتو	١,٩٧٠,٧٨١	١٩٧,٠٧٨	١٠
بوتسوانا	١,٤٧٧,٦٣٠	٧٣,٨٨٢	٥
ناميبيا	١,٦٧٧,٩٢٧	٨٨٣,٧٦١	٥
جنوب إفريقيا	٤١,٧٤٣,٤٥٩	٨٣٤,٨٦٩	٢
الجابون	١,١٧٢,٧٩٨	١١,٧٢٨	١
رواندا	٦,٨٥٣,٣٥٩	٦٨,٥٣٤	١
الرأس الأخضر	غير مبين	غير مبين	غير مبين
ساوتومي وبرنسيب	غير مبين	غير مبين	غير مبين
سيشل	غير مبين	غير مبين	غير مبينة

ملحق رقم (٢)(*)

بيان أعداد الطلاب الوافدين بكليات الجامعة بالقاهرة والأقاليم
طبقا لجنسياتهم للأعوام الجامعية من ١٩٩١ حتى ١٩٩٨
قارة إفريقيا

م	السنة / الكلية	٩٢/٩١	٩٣/٩٢	٩٤/٩٣	٩٥/٩٤	٩٦/٩٥	٩٧/٩٦	٩٨/٩٧
١	اللغة العربية ــ الدراسة	٤٥٠	٤٣٧	٣١٠	٢٥٩	٢٣٠	٢٣٠	٢٤٧
٢	الشريعة والقانون ــ الدراسة	٣٧٥	٣٨٦	٤٣٢	٣٧٧	٤٠٢	٤٠٢	٥٠٢
٣	أصول الدين ــ الدراسة	٢٧٩	٢٦٩	٢١٤	٢٠١	١٨٠	١٨٠	١٩١
٤	الدعوة الإسلامية ــ م. نصر	٤٠	٢٢	١١	٥	٧	٧	٥
٥	الدراسات الإسلامية والعربية بالدراسة	١٤٩	١٢٥	٩٤	٨١	٦٧	٦٧	٨٥
٦	التجارة ــ م. نصر	٧١	٥٨	٤٤	٥١	٥١	٥١	٦٤
٧	التربية ــ م. نصر	٧٤	١٠٤	٩١	٨١	٩٨	٩٨	١٦٠
٨	اللغات والترجمة ــ م. نصر	١٠٩	١٣٢	١٢٠	١٤٠	١٢٦	١٢٦	١١٤
٩	الطب ــ م. نصر	٣١	٧٤	٢٦	١٩	٨	٨	٤
١٠	طب الأسنان ــ م. نصر	٣	٤	٣	٢	١	١	-
١١	الصيدلة ــ م. نصر	٢٨	٢٩	٢٥	١٨	٦	٦	١
١٢	العلوم ــ م. نصر	٧٧	٦٢	٥٢	٣٧	٢٧	٢٧	١٥
١٣	الزراعة ــ م. نصر	٤٣	٣٩	٤٠	٣٠	٢٣	٢٣	٢٠
١٤	الهندسة ــ م. نصر	١٦	١٤	١٠	٩	٤	٤	٥
١٥	اللغة العربية ــ شبين الكوم	-	-	-	١	١	١	-
١٦	أصول الدين والدعوة ــ المنوفية	-	-	-	-	-	-	١
١٧	الشريعة والقانون ــ طنطا	١	٣	٢	٧	٦	٦	٥
١٨	أصول الدين والدعوة ــ طنطا	-	١	٩	٩	٩	٩	١
١٩	القرآن الكريم وعلومها ــ طنطا	-	١	١	١	١	١	١
٢٠	الدراسات الإسلامية والعربية ــ دسوق	-	-	-	-	-	-	-
٢١	اللغة العربية ــ الزقازيق	-	-	-	-	-	-	٢
٢٢	أصول الدين والدعوة ــ الزقازيق	-	-	-	٢	٢	٢	٢
٢٣	اللغة العربية ــ المنصورة	-	-	-	١	١	١	١
٢٤	أصول الدين والدعوة ــ المنصورة	-	-	-	١	١	١	٢
٢٥	الشريعة والقانون ــ تفهنا الأشراف	-	-	-	-	-	-	-
٢٦	الدراسات الإسلامية والعربية ــ دمياط	-	-	-	-	-	-	-
٢٧	اللغة العربية ــ إيتاي البارود	-	-	-	١	١	١	-
٢٨	الشريعة والقانون ــ دمنهور	١	١	-	٤	٣	٣	-
٢٩	الدراسات الإسلامية والعربية ــ أسوان	-	١	٢	-	-	-	-
	الجملة	١٧٤٧	١٧٦٢	١٤٨٦	١٣٤٧	١٢٥٥	١٢٧٧	١٤٢٩

(*) د. أحمد عمر هاشم، التقرير السنوي عن شئون الجامعة العلمية والتعليمية والإدارية والمالية ومستويات العاملين عن شئون الدراسة والامتحانات والنتائج والإحصاء والحاسب الآلي، القاهرة: جامعة الأزهر، ١٩٩٨/١٩٩٧، ص ص١٢٣- ١٣٦.

بيان أعداد الطالبات الوافدات بكليات الجامعة بالقاهرة والأقاليم
طبقاً لجنسياتهن للأعوام الجامعية من ١٩٩١ حتى ١٩٩٨
قارة إفريقيا

م	السنة / الكلية	٩٢/٩١	٩٣/٩٢	٩٤/٩٣	٩٥/٩٤	٩٦/٩٥	٩٧/٩٦	٩٨/٩٧
١	الدراسات الإسلامية والعربية للبنات م.	٣١	٣١	٣٠	٢٣	٢٤	٢٦	٣١
٢	نـــصـــــــر	٤١	٣٨	١٧	٢١	١٣	١٦	١٨
٣	الدراسات الإنسانية للبنات ـــ م. نصر	٢١	٢٢	١٥	١٠	٩	١٨	١٧
٤	التجارة للبنات ـــ م.نصر	٣٠	٢٥	٢١	١٣	٦	–	–
٥	الطب للبنات ـــ م.نصر	٦٤	٤٦	١٩	١٥	١٠	٦	٧
٦	العلوم للبنات ـــ م.نصر	–	١	٢	٢	١	٢	–
٧	الدراسات الإسلامية والعربية للبنات	–	–	–	–	١	٤	٤
	الجملة	١٨٧	١٦٣	١٠٤	٨٤	٦٤	٧٢	٧٧

بيان بأعداد الطلاب الوافدين المقيدين بكليات البنين
حسب جنسياتهم للعام الجامعي ٩٧- ١٩٩٨
قارة إفريقيا

م	الدولة / الكلية	السودان	ليبيا	تونس	الجزائر	المغرب	موريتانيا
	الدراسة						
١	اللغة العربية	١٩	١	١	–	١	–
٢	الشريعة والقانون	٥٥	٥	١	٦	٧	١١
٣	أصول الدين	١٥	٢	٢	–	١	٢
٤	الدراسات الإسلامية والعربية	–	–	–	١	–	–
	مدينة نصر						
٥	الدعوة الإسلامية	–	–	–	–	–	–
٦	التجارة	٦	١	–	–	٢	–
٧	التربية	٦	–	–	–	٣	٢
٨	اللغات والترجمة	٣	–	–	–	–	١
٩	الطب	٢	–	–	–	–	–
١٠	طب الأسنان	–	–	–	–	–	–
١١	الصيدلة	١	–	–	–	–	–
١٢	العلوم	٢	١	١	١	١	١
١٣	الزراعة	٢	–	–	–	–	–
١٤	الهندسة	٣	–	–	–	–	–
	طنطا						
١٥	الشريعة والقانون	٢	–	–	–	–	–
١٦	أصول الدين	–	–	–	–	–	–
١٧	القرآن الكريم للقراءات وعلومها	١	–	–	–	–	–
	الزقازيق						
١٨	اللغات العربية	–	–	–	–	–	–
١٩	أصول الدين والدعوة	١	–	–	–	–	–
	الجملة	١١٨	١٠	٤	٧	١٤	١٨

تابع بيان بأعداد الطلاب الوافدين المقيدين بكليات البنين
حسب جنسياتهم للعام الجامعي ٩٧- ١٩٩٨
قارة إفريقيا

م	الدولة / الكلية	الصومال	جيبوتي	إثيوبيا	مالي	أوغندا
	الدراسة					
١	اللغة العربية	٢	١٦	٣٠	١	١٦
٢	الشريعة والقانون	٢٦	٧	٥٠	٢٠	١٨
٣	أصول الدين	٢	–	٨	٢	١٦
٤	الدراسات الإسلامية والعربية	–	١	٣	–	٣
	مدينة نصر					
٥	الدعوة الإسلامية	–	–	–	–	–
٦	التجارة	٢	٢	٩	١	٢
٧	التربية	٢	١٠	٥٠	٢	١٢
٨	اللغات والترجمة	–	١	١٠	–	٩
٩	الطب	–	–	–	٢	–
١٠	طب الأسنان	–	–	–	–	–
١١	الصيدلة	–	–	–	–	–
١٢	العلوم	٢	–	٢	–	–
١٣	الزراعة	١	–	١	–	٢
١٤	الهندسة	١	–	–	–	–
	طنطا					
١٥	الشريعة والقانون	–	–	–	–	١
	المنصورة					
١٦	أصول الدين والدعوة	–	–	٢	–	–
١٧	**الزقازيق**					
١٨	اللغات العربية	–	–	١	–	–
١٩	أصول الدين والدعوة	–	–	–	–	–
	الجملة	٣٨	٣٧	١٦٦	٢٨	٧٩

تابع بيان بأعداد الطلاب الوافدين المقيدين بكليات البنين
حسب جنسياتهم للعام الجامعي ٩٧- ١٩٩٨
قارة إفريقيا

م	الدولة / الكلية	السنغال	نيجيريا	كينيا	غينيا	غينيا بيساو	تشاد
	الدراسة						
١	اللغة العربية	٢٥	٣٨	١٠	٧	١	١٧
٢	الشريعة والقانون	٣٢	٤٦	١٠	٧	١١	١٦
٣	أصول الدين	٢٥	٤٦	٢	٧	١	٢
٤	الدراسات الإسلامية والعربية	٢٤	٢٣	١	-	-	٢
	مدينة نصر						
٥	الدعوة الإسلامية	١	-	-	١	-	١
٦	التجارة	-	-	-	٢	-	١٩
٧	التربية	١٠	٣	١١	١	١٠	٥
٨	اللغات والترجمة	٤	٢٨	٥	٦	٢	٢
٩	العلوم	-	-	-	١	-	٥
١٠	الزراعة	٢	٢	-	-	١	٤
	طنطا						
١١	الشريعة والقانون	١	-	-	-	-	-
١٢	أصول الدين	-	-	-	-	-	-
	الزقازيق						
١٣	اللغات العربية	-	١	-	-	-	-
١٤	أصول الدين والدعوة	١	١	-	-	-	-
	المنصورة						
١٥	اللغة العربية	١	-	-	-	-	-
١٦	أصول الدين والدعوة	-	-	-	-	-	-
	إيتاي البارود						
١٧	اللغة العربية	-	-	-	-	-	-
	الجملة	١٢٧	١٨٨	٣٩	٣٢	٢٦	٧٣

تابع بيان بأعداد الطلاب الوافدين المقيدين بكليات البنين
حسب جنسياتهم للعام الجامعي ٩٧- ١٩٩٨
قارة إفريقيا

م	الدولة / الكلية	كوت ديفوار	بوركينافاسو	موريشيوس	زيمبابوي	إفريقيا الوسطى
	الدراسة					
١	اللغة العربية	١٤	٣	-	-	٢
٢	الشريعة والقانون	٤٦	٧	١	١	٢
٣	أصول الدين	٢٠	٣	٢	-	-
٤	الدراسات الإسلامية والعربية	٣	١	-	-	-
	مدينة نصر					
٥	الدعوة الإسلامية	-	-	-	-	-
٦	التجارة	٧	٣	١	-	-
٧	التربية	٩	١	-	-	١
٨	اللغات والترجمة	١٠	٤	-	١	١
٩	العلوم	٢	-	-	-	-
١٠	الزراعة	٢	-	-	-	-
	طنطا					
١١	الشريعة والقانون	-	-	-	-	-
١٢	أصول الدين	١	-	-	-	-
	الزقازيق					
١٣	اللغات العربية	-	-	-	-	-
١٤	أصول الدين والدعوة	-	-	-	-	-
	المنصورة					
١٥	اللغة العربية	-	-	-	-	-
١٦	أصول الدين والدعوة	-	-	-	-	-
	إيتاي البارود					
١٧	اللغة العربية	-	-	-	-	-
	الجملة	١١٤	٢٢	٤	٢	٦

بيان بأعداد الطلاب الوافدين المقيدين بكليات البنين
حسب جنسياتهم للعام الجامعي ٩٧- ١٩٩٨
قارة إفريقيا

م	الدولة / الكلية	النيجر	الكاميرون	سيراليون	توجو	بنين الشعبية	غامبيا
	الدراسة						
١	اللغة العربية	٥	٤	–	–	٣	٣
٢	الشريعة والقانون	١٦	٨	١١	٢	٢	٥
٣	أصول الدين	٢	٥	٣	–	٢	٢
٤	الدراسات الإسلامية والعربية	٤	٢	–	–	٢	٢
	مدينة نصر						
٥	الدعوة الإسلامية	–	–	٢	–	–	–
٦	التجارة	–	١	–	–	١	١
٧	التربية	–	٣	–	–	٥	٥
٨	اللغات والترجمة	٣	٢	١	١	١	١
٩	الطب	–	–	–	–	–	–
١٠	العلوم	–	–	–	–	–	–
١١	الزراعة	–	–	–	–	–	–
	المنوفية						
١٢	أصول الدين	–	–	–	–	١	١
	طنطا						
١٣	الشريعة والقانون	–	–	–	–	–	–
١٤	أصول الدين	–	–	–	–	–	–
	الزقازيق						
١٥	اللغات العربية	–	–	–	–	–	–
	الجملة	٣٠	٢٥	١٧	٣	١٥	٢٠

تابع بيان بأعداد الطلاب الوافدين المقيدين بكليات البنين
حسب جنسياتهم للعام الجامعي ٩٧- ١٩٩٨
قارة إفريقيا

م	الدولة / الكلية	موزمبيق	غانا	إريتريا	جزر القمر	تنزانيا
	الدراسة					
١	اللغة العربية	-	٢	١١	٣٠	٨
٢	الشريعة والقانون	-	١٠	١٣	٥٠	١٠
٣	أصول الدين	-	٢	١	٨	٨
٤	الدراسات الإسلامية والعربية	١	٥	١	٣	-
	مدينة نصر					
٥	الدعوة الإسلامية	-	-	-	-	-
٦	التجارة	-	-	٢	٩	١
٧	التربية	-	١	٤	٥٠	١
٨	اللغات والترجمة	-	١	-	١٠	٣
٩	الطب	-	-	-	-	-
١٠	العلوم	-	-	-	-	٢
١١	الزراعة	-	١	-	-	١
	المنصورة					
١٢	أصول الدين	-	-	-	٢	-
	طنطا					
١٣	الشريعة والقانون	-	-	١	-	-
١٤	أصول الدين	-	-	-	-	-
	الزقازيق					
١٥	اللغات العربية	-	-	-	١	-
	الجملة	١	٢٢	٣٣	١٦٦	٣١

تابع بيان بأعداد الطلاب الوافدين المقيدين بكليات البنين
حسب جنسياتهم للعام الجامعي ٩٧- ١٩٩٨
قارة إفريقيا

م	الدولة / الكلية	ليبريا	جنوب إفريقيا	زائير	الكونغو	رواندا	مدغشقر
	الدراسة						
١	اللغة العربية	٥	-	-	-	١	١
٢	الشريعة والقانون	٩	٨	٤	-	١٢	٢
٣	أصول الدين	٢	-	١	١	١	٣
٤	الدراسات الإسلامية والعربية	-	-	-	-	١	١
	مدينة نصر						
٥	الدعوة الإسلامية	-	-	-	-	-	-
٦	التجارة	-	-	-	-	١	-
٧	التربية	٢	-	١	-	١	-
٨	اللغات والترجمة	٢	-	-	-	٢	١
٩	الزراعة	١	-	-	-	-	-
	طنطا						
١٠	أصول الدين	-	-	-	-	-	-
	الجملة	٢١	٨	٧	١	١٩	٨

تابع بيان أعداد الطلاب الوافدين المقيدين بكليات البنين
حسب جنسياتهم للعام الجامعي ٩٧- ١٩٩٨
قارة إفريقيا

م	الدولة / الكلية	زامبيا	بوروندي	مالاوي	ناميبيا	جملة إفريقيا
	الدراسة					
١	اللغة العربية	-	-	-	-	٢٤٧
٢	الشريعة والقانون	-	٤	-	١	٥٠٢
٣	أصول الدين	-	-	-	-	١٩١
٤	الدراسات الإسلامية والعربية	-	٣	١	-	٨٥
	مدينة نصر					
٥	الدعوة الإسلامية	-	-	-	-	٥
٦	التجارة	-	-	-	-	٦٤
٧	التربية	-	١	-	-	١٦٠
٨	اللغات والترجمة	٢	٢	٢	-	١١٤
٩	الطب	-	-	-	-	٤
١٠	الصيدلة	-	-	-	-	١
١١	العلوم	-	-	-	-	١٥
١٢	الزراعة	-	-	-	-	٢٠
١٣	الهندسة	-	-	-	-	٥
	المنوفية					
١٤	أصول الدين	-	-	-	-	١
	طنطا					
١٥	الشريعة والقانون	-	-	-	-	٥
١٦	أصول الدين	-	-	-	-	١
١٧	القرآن الكريم للقراءات وعلومها	-	-	-	-	١
	الزقازيق					
١٨	اللغات العربية	-	-	-	-	٢
١٩	أصول الدين والدعوة	-	-	-	-	٣
	المنصورة					
٢٠	اللغة العربية	-	-	-	-	١
٢١	أصول الدين والدعوة	-	-	-	-	٢
	الجملة	٢	١٠	٣	١	١٤٢٩

بيان بأعداد الطالبات الوافدات بكليات البنات حسب جنسياتهم في العام الجماعي ١٩٩٨/٩٧م

م	الكلية	إفريقيا										
		السودان	ليبيا	تونس	الجزائر	المغرب	موريتانيا	الصومال	جيبوتي	جزر القمر	إثيوبيا	مالي
	مدينة نصر											
١	الدراسات الإسلامية والعربية	٩	١	–	١	–	–	٢	٤	٣	–	٢
٢	الدراسات الإنسانية	٢	–	–	–	٢	–	–	١	١	–	٢
٣	التجارة	١٠	–	–	–	–	٢	–	–	–	–	–
٤	العلوم	٣	–	–	–	١	–	١	–	–	–	–
	المنصورة											
٥	الدراسات الإسلامية	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	الإسكندرية											
٦	الدراسات الإسلامية	١	١	–	–	–	–	١	–	–	–	–
	جملة كليات البنات	٢٥	٢	–	١	٣	٢	٤	٥	٤	–	٤
	الإجمالي العام	١٤٣	١٢	٤	٨	١٧	٢٠	٤٢	٤٢	٧٠	٢٨	٨٣

بيان أعداد الطالبات الوافدات بكليات البنات حسب جنسياتهم في العام الجامعي ٩٧/١٩٩٨م

م	الكلية	إفريقيا										
		السنغال	نيجيريا	كينيا	غينيا	غينيا بيساو	تشاد	كوت ديفوار	بوركينافاسو	موريشيوس	زيمبابوي	أوغندا
	مدينة نصر											
١	الدراسات الإسلامية والعربية	١	-	-	-	-	٣	-	-	-	-	-
٢	الدراسات الإنسانية	-	-	-	-	-	٣	-	-	-	-	-
٣	التجارة	-	١	-	-	-	١	١	-	-	-	-
٤	الطب	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	جملة كليات البنات	١	١	-	-	-	٧	١	-	-	-	-
	الإجمالي العام	١٢٨	١٨٩	٣٩	٣٢	٢٦	٨٠	١١٥	٢٢	-	٢	٤

بيان أعداد الطالبات الوافدات بكليات البنات حسب جنسياتهن في العام الجامعي ٩٧/١٩٩٨م

م	الكلية	إفريقيا										
		النيجر	الكاميرون	سيراليون	توجو	بنين الشعبية	غامبيا	موزمبيق	غانا	إريتريا	جزر القمر	تنزانيا
	مدينة نصر											
١	الدراسات الإسلامية والعربية	–	–	–	–	–	–	–	–	٣	٣	–
٢	الدراسات الإنسانية	–	–	–	–	–	–	–	–	٧	١	–
٣	التجارة	–	–	–	–	–	–	–	–	٢	–	–
٤	العلوم	–	–	–	–	–	–	–	–	٢	–	–
	الإسكندرية											
٥	الدراسات الإسلامية	–	–	–	–	–	–	–	–	١	–	–
	جملة كليات البنات	–	–	–	–	–	–	–	–	١٥	٤	–
	الإجمالي العام	٣٠	٢٥	١٧	٣	١٥	٢٠	١	٢٢	٤٨	٧٠	٣١

بيان أعداد الطالبات الوافدات بكليات البنات حسب جنسياتهن في العام الجامعي ٩٧/١٩٩٨م

م	الكلية	إفريقيا: ليبريا	جنوب إفريقيا	زائير	الكونغو	رواندا	مدغشقر	زامبيا	بوروندي	مالاوي	ناميبيا	جملة إفريقيا
	مدينة نصر											
١	الدراسات الإسلامية والعربية	١	١	–	–	–	–	–	–	–	–	٣١
٢	الدراسات الإنسانية	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	١٨
٣	التجارة	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	١٧
٤	العلوم	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	٧
	الإسكندرية											
٥	الدراسات الإسلامية	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	٤
	جملة كليات البنات	١	١	–	–	–	–	–	–	–	–	٧٧
	الإجمالي العام	٢٢	٩	٧	١	١٩	٨	٢	١٠	٣	١	١٥٠٦

ملحق رقم (٣)

أعضاء منظمة المؤتمر الإسلامي(١)

تاريخ الانضمام	الدولة	مسلسل
١٩٦٩	أفغانستان	١
	إندونيسيا، جمهورية	٢
	إيران، الجمهورية الإسلامية الإيرانية.	٣
	الأردن، المملكة الهاشمية الأردنية	٤
	الجزائر، الجمهورية الديمقراطية الشعبية	٥
	السعودية، المملكة العربية السعودية	٦
	السنغال، جمهورية السنغال	٧
	السودان، الجمهورية السودانية	٨
	الصومال، جمهورية الصومال الديمقراطية	٩
	الكويت، دولة الكويت	١٠
	المغرب، المملكة المغربية	١١
	النيجر، جمهورية النيجر	١٢
	اليمن، جمهورية اليمن	١٣
	باكستان، جمهورية باكستان الإسلامية	١٤
	تركيا، الجمهورية التركية	١٥
	تشاد، جمهورية	١٦
	تونس، الجمهورية التونسية	١٧
	غينيا، جمهورية	١٨
	فلسطين، دولة فلسطين	١٩
	لبنان، الجمهورية اللبنانية	٢٠
	ليبيا، الجماهيرية العربية الاشتراكية الشعبية الليبية	٢١
	مالي، جمهورية مالي	٢٢
	ماليزيا	٢٣
	مصر، جمهورية مصر العربية	٢٤
	موريتانيا، جمهورية موريتانيا الإسلامية	٢٥
١٩٧٠	الإمارات العربية المتحدة، دولة الإمارات العربية المتحدة	٢٦
	البحرين، دولة البحرين	٢٧
	سوريا، الجمهورية العربية السورية	٢٨
	عمان، سلطنة عمان	٢٩

(١) المصدر: http://www.oic-un.org/about/members.htm, 23/09/2001.
وقد قمنا بترتيب الأسماء وفقاً لتاريخ الانضمام.

تابع ـ ملحق رقم (٣)

مسلسل	الدولة	تاريخ الانضمام
٣٠	قطر، دولة قطر	١٩٧٠
٣١	سيراليون، جمهورية سيراليون	١٩٧٢
٣٢	أوغندا، جمهورية أوغندا	١٩٧٤
٣٣	بنجلاديش، جمهورية بنجلاديش الشعبية	
٣٤	*جابون، جمهورية الجابون	
٣٥	جامبيا، جمهورية جامبيا	
٣٦	غينيا بيساو، جمهورية غينيا بيساو	
٣٧	بوركينا فاسو	١٩٧٥
٣٨	كاميرون، جمهورية الكاميرون	
٣٩	العراق، الجمهورية العراقية	١٩٧٦
٤٠	جزر القمر، جمهورية جزر القمر الإسلامية الفيدرالية	
٤١	مالاديف، جمهورية المالاديف	
٤٢	جيبوتي، جمهورية جيبوتي	١٩٧٨
٤٣	بنين، جمهورية بنين	١٩٨٢
٤٤	بروناي دار السلام، سلطنة	١٩٨٤
٤٥	نيجيريا، جمهورية نيجيريا الفادرية	١٩٨٦
٤٦	أزربيجان، جمهورية أذربيجان	١٩٩١
٤٧	البانيا، جمهورية ألبانيا	١٩٩٢
٤٨	تركمانستان، جمهورية	
٤٩	طاجكستان، جمهورية طاجكستان	
٥٠	كزاخستان، جمهورية كازاخستان	
٥١	موزمبيق، جمهورية	١٩٩٤
٥٢	أوزبكستان، جمهورية	١٩٩٥
٥٣	كزاخستان، جمهورية	
٥٤	سورينام، جمهورية	١٩٩٦
٥٥	توجو، جمهورية	١٩٩٧
٥٦	جويانا، جمهورية	١٩٩٨
٥٧	كوت ديفوار، جمهورية	٢٠٠١

بالإضافة إلى ثلاثة مراقبين: ١.البوسنة والهرسك، جمهورية.

٢. تايلاند، مملكة.

٣. جمهورية إفريقيا الوسطى.

بعض المراجع المختارة

- "قرارات المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثامنة عشـــر"، مجلــة رابطــة العــالم الإسلامي، العدد الثاني، السنة الخامسة عشرة، صفر ١٣٩٧، فبراير ١٩٧٧.
- "محمد عبد الله حسن البطل الصومالي الخالد"، صوت الصومال، العدد الأول، السنة الأولـــى، ديســمبر ١٩٥٩، مجلة غير دورية يصدرها مكتب الصومال بالقاهرة.
- إبراهيم أحمد الوقفي، الله في الأديان الثلاثة، القاهرة: مؤسسة المصري للكتاب، ١٩٨٠.
- إبراهيم خليل أحمد، محمد: في التوراة والإنجيل والقرآن، القاهرة: مكتبة الوعي العربي، ١٩٦٤.
- إبراهيم سليمان عيسى (دكتور)، معاملة غير المسلمين في دولة الإسلام، القاهرة: دار المنار، ١٩٩٤.
- إبراهيم محمود جوب، "رسالة الإسلام في إفريقيا"، ندوة المحاضرات، مكة المكرمة: مجلة رابطة العــالم الإسلامي، موسم حج ١٣٨٧هـــ، ١٣٨٧/١١/١هـــ.
- أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم، كتاب طبقات علماء إفريقية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ت.
- أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الثالث، القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٣٨٧.
- أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي، النهاية في الفتن والملاحم، تحقيق عصام الدين السبابطي، القــاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٠م.
- ------ ، البداية والنهاية، تحقيق أحمد عبد الوهاب فتيح، القاهرة: دار الحديث، ١٤١٨هـــ ـــ ١٩٩٨م.
- أبو زكريا يحيي بن شرف النووي الدمشقي (الإمام)، رياض ـــ الصالحين، الطبعـــة الثالثـــة، عمـــان، الأردن: المكتبة الإسلامية، ١٤١٣هـــ.
- أبو محمد بن حزم (الإمام)، الفتوحات الإسلامية بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، القـــاهرة: مكتبـــة التراث الإسلامي، ١٩٨٢.
- أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة (يونسكو)، القـــاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.
- إجلال محمود رأفت (دكتور)، "الدور السياسي للإسلام في السنغال: دراسة تحليلية للطريقة المريديـــة"، سلسلة بحوث سياسية، رقم ٢٩، مركز البحوث والدراسات السياسية، كليـــة الاقتصـــاد والعلــوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٩.
- إحسان إلهي ظهير ، بين الشيعة وأهل السنة: الرد على الدكتور علي عبد الواحد وافي في كتابه، لاهور، باكستان: إدارة ترجمان السنة، ١٩٨٥.
- ــــــ، القاديانية، الرياض: د. ن، ١٤٠٤هـــ ـــ ١٩٨٤م.
- أحمد إبراهيم بك، علم أصول الفقه ويليه تاريخ التشريع الإسلامي، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٣٩.
- أحمد إبراهيم دياب (دكتور)، "علماء بلاد السودان الغربي في القرنين السادس عشـــر والســـابع عشـــر وآثارهم العلمية"، في: ندوة العلماء الأفارقة ومساهماتهم في الحضارة العربية الإسلامية بالخرطوم ٢٨– ٣٠ يوليو ١٩٨٣، بغداد: معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥.
- أحمد الشرباصي، الأئمة الأربعة، القاهرة: دار الهلال، د.ت.
- أحمد زكي يماني، الشريعة الخالدة: ومشكلات العصر، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، رمضـــان ١٣٩٠هـــ ـــ أكتوبر ١٩٧٠م.
- أحمد سيكوتوري، الإسلام دين الجماعة، ترجمة محمد البخاري، الكويت: شركة الشايع، ١٩٧٧م.
- ـــــــــ، تقدم الإسلام في غينيا، كوناكري، د.ن.، ١٤ نوفمبر ١٩٧٥.

- أحمد عروة (دكتور)، الإسلام: في مفترق الطرق، نقله عن الفرنسية د. عثمان أمين، بيروت، القاهرة: دار الشروق، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- أحمد عمر هاشم (دكتور)، التقرير السنوي عن شئون الجامعة العلمية والتعليمية والإدارية والمالية ومستويات العاملين عن شئون الدراسة والامتحانات والنتائج والإحصاء والحاسب الآلي، القاهرة: جامعة الأزهر، ١٩٩٤/ ١٩٩٥، و١٩٩٧/ ١٩٩٨.
- أحمد كمال الجزار (دكتور)، المفاخر: في معارف الأمير الجزائري عبد القادر والسادة الأولياء الأكابر، القاهرة: مطبعة العمرانية، ١٩٩٧.
- أحمد محمد جمال، "القومية في ميزان الإسلام"، استراتيجية العالم الإسلامي، مجموعة المحاضرات الثقافية لوزارة الحج والأوقاف عام ١٣٩٠هـ، مكة المكرمة: وزارة الحج والأوقاف، ذو الحجة ١٣٩١هـ/ يناير ١٩٧٢م.
- أحمد محمد كاني، الجهاد الإسلامي في غرب إفريقيا، ورقة ثقافية، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٧.
- إداور غالي الذهبي (دكتور)، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٩٣.
- آدم عبد الله الألوري، الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني، الطبعة الثانية، د.م.ن: د.ن، ١٩٧١م، ١٣٩١هـ.
- ...، موجز تاريخ نيجيريا، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥.
- أدولف إرمان، ترجمة د. عبد المنعم أبو بكر، د. محمد أنور شكري، ديانة مصر القديمة، مهرجان القراءة للجميع، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.
- أسعد السحمراني (دكتور)، التصوف: منشؤه ومصطلحاته، بيروت: دار النفائس، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- آمنة محمد نصير، أضواء وحقائق على البابية، البهائية، القاديانية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٤.
- أمين محمد جمال الدين، هرمجدون:آخر بيان.. يا أمة الإسلام، القاهرة: المكتبة التوفيقية، ٢٠٠١.
- أنتوني سوريال عبد السيد، الكنيسة المصرية القبطية وكنيسة إثيوبيا: ١٨٥٥- ١٩٠٩، سلسلة المباحث التاريخية، القاهرة: لجنة النشر للثقافة القبطية والأرثوذكسية، إبريل ١٩٨٥.
- أندرو ملر، مختصر تاريخ الكنيسة: من البداية إلى القرن العشرين، القاهرة: مكتبة كنيسة الأخوة، ١٩٧١، الجزء الأول.
- الأزهر في ١٢ عاما، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، د. ت.
- الأزهر: تاريخه وتطوره، القاهرة: الأمانة العامة للعيد الألفي للأزهر، ١٩٨٣.
- التعداد العام ٨٦، المجلد الأول: خصائص السكان والظروف السكانية، القاهرة: الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء، ١٩٨٦.
- السر سيد أحمد العراقي (دكتور)، "عبد الله بن فودي، محمد بللو بن الشيخ عثمان دان فودي: من علماء غربي إفريقيا في القرن التاسع عشر"، في: ندوة العلماء الأفارقة ومساهماتهم في الحضارة العربية الإسلامية بالخرطوم ٢٨- ٣٠ يوليو ١٩٨٣، بغداد: معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥.
- السيد سابق، فقه السنة، الكويت: دار البيان، الجزء الثاني، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.
- السيد علي أحمد فليفل (دكتور)، الدولة العثمانية والمسلمون في جنوب إفريقيا: دراسة وثائقية للفترة من (١٨٥٦- ١٨٧٨م)، أوراق إفريقية ٣، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الإفريقي، ٢٠٠٠م.
- الشاذلي العيادي (دكتور)، آفاق التعاون العربي الإفريقي، د.م.ن.: د.ن.، جوان ١٩٧٥.
- الفكر الصوفي: في ضوء الكتاب والسنة، الطبعة الرابعة، القاهرة: دار الحرمين للطباعة، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- القاديانية، مجموعة علماء، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، د. ت.

- القوافل الإسلامية، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٣٩٥ور - ١٩٨٦م.
- الكتاب التذكاري: العيد الألفي للأزهر، إعداد محمد رجب بيومي ود. عبد الودود شلبي، القاهرة: الأمانة العامة للعيد الألفي للأزهر، ١٩٨٣.
- الكتاب المقدس: أي كتاب العهد القديم والعهد الجديد، د.م.ن.: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ٢٠٠٠.
- امباي لوبشير، قضايا اللغة والدين في الأدب الإفريقي، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الإفريقي، ١٩٩٦.
- باول شفارتزيناو، دروس قرآنية للمسيحيين: مدخل إلى كتاب المسلمين المقدس، ترجمة السيد محمد الشاهد، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١.
- بدرود كاتيريغا، "علماء شرق إفريقيا وإسهاماتهم في الثقافة والحضارة الإسلامية - العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين"، في: ندوة العلماء الأفارقة ومساهماتهم في الحضارة العربية الإسلامية بالخرطوم ٢٨- ٣٠ يوليو ١٩٨٣، بغداد: معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥.
- تفسير الجلالين، قرآن كريم بتفسير الإمامين الجليلين العلامة جلال الدين المحلي، والشيخ جلال الدين السيوطي، القاهرة: شركة الشمرلي، ١٣٧٣هـ.
- تقي الدين أحمد بن تيمية، الكلام الطيب، القاهرة: دار المنار، ١٩٩٠.
- تقي الدين المقريزي، تاريخ الأقباط: المعروف بالقول الإبريزي للعلامة المقريزي، دراسة وتحقيق د. عبد المجيد دياب، القاهرة: دار الفضيلة، ١٩٩٨.
- توم مارشيل، الربط والحل: تفسير، ترجمة إيمان أسعد، القاهرة: مكتبة النسر للطباعة، ٢٠٠٠.
- توماس أرنولد (سير)، الدعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ترجمة وتعليق د.حسن إبراهيم حسن وآخرون، الطبعة الثانية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧، و١٩٥٧.
- ثناء منير صادق، "الهنود في جنوب إفريقيا: ١٨٦٠- ١٩٢٧"، رسالة ماجستير غير منشورة، القاهرة: معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، ١٩٩٣.
- جاك ووديس، جذور الثورة الإفريقية، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١.
- جاك مندلسون، الرب، والله وجوجو: الأديان في إفريقيا المعاصرة، ترجمة إبراهيم أسعد محمد، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١.
- جلال أمين (دكتور)، عولمة القهر: الولايات المتحدة والعرب والمسلمون قبل وبعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢.
- جلال يحيى (دكتور)، التنافس الدولي في شرق إفريقيا، القاهرة: دار المعرفة، ١٩٥٩.
- جمال حمدان (دكتور)، استراتيجية الاستعمار والتحرير، بيروت، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣.
- ـــــ، العالم الإسلامي المعاصر، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧١.
- جمال عبد الهادي محمد مسعود (دكتور)، ووفاء محمد رفعت جمعة (دكتورة)، أخطاء يجب أن تصحح في التاريخ: إفريقيا التي يراد لها أن تموت جوعا، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
- جوان جوزيف، الإسلام في ممالك وإمبراطوريات إفريقيا السوداء، القاهرة، بيروت: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٤.
- جوزيف رامز أمين، "دور الكنيسة القبطية الأرثوذكسية في إفريقيا"، رسالة ماجستير غير منشورة، القاهرة: معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠.

- جوزيف كام، المستكشفون في إفريقيا، ترجمة وتقديم وتعليق د. السـيد يوسـف نصـر، القـاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣.
- جون ل. إسبوزيتو، التهديد الإسلامي: خرافة أم حقيقة ؟، ترجمة د. قاسـم عبـد قاسـم، القـاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١.
- جون لوريمر (الدكتور القس)، ترجمة عزرا مرجان، تاريخ الكنيسة، الجـزء الخـامس، القـاهرة: دار الثقافة، ١٩٩١.
- جيفري لانج (دكتور)، حتى الملائكة تسأل: قصة الإسلام في أمريكا، تعريب د. الزين نجاتي، القـاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢.
--------، الصراع من أجل الإيمان: انطباعات أميركي اعتنق الإسلام، ترجمة د. منذر العبسي، دمشـق: دار الفكر، ١٩٩٨.
- حبيب جرجس، "مدير الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس سابقاً"، أسرار الكنيسـة السـبعة، الطبعـة الخامسة، القاهرة: مكتبة المحبة، ١٩٧٩، الطبعة السادسة، ١٩٩٤.
- حسن إبراهيم حسن (دكتور)، انتشار الإسلام في إفريقيا، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤.
- حسن أحمد محمود (دكتور)، الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا، الجزء الأول، القاهرة: مكتبة النهضـة المصرية، ١٩٥٨، و١٩٨٦.
- حسن كامل الملطاوي، الصوفية في إلهامهم، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، جزءان، ١٤١٩هـ ــ ١٩٩٩م.
- حسين حامد حسان (دكتور)، أصول الفقه، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧١.
- حقائق عن الصومال الإسلامية، مقديشيو: مصلحة الشئون الدينية، وزارة العدل والشئون الدينية، ٣ يناير ١٩٧٣.
- حورية توفيق مجاهد (دكتور)، ، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة: مكتبـة الأنجلـو المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩.
--------، الاستعمار كظاهرة عالمية: حول الاستعمار والإمبريالية والتبعية، القاهرة، عالم الكتب، مكتبـة الأنجلو المصرية، ١٩٨٥.
--------، نظام الحزب الواحد في إفريقيا: بين النظرية والتطبيق، القاهرة، مكتبـة الأنجلـو المصريـة، ١٩٧٧.
--------، "الاتجاهات الأيديولوجية للوحدة الإفريقية"، مجلة الدراسات الإفريقية، معهد الدراسات والبحوث الإفريقية، جامعة القاهرة، العدد الرابع، ١٩٧٥.
- حول الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان في الإسلام، ندوات علمية في الريـاض وبـاريس والفاتيكـان ومجلس الكنائس العالمي في جنيف والمجلس الأوروبي في ستراسبورج، بـيروت: دار الكتـاب اللبناني، ١٩٧٣.
- "حول أوضاع الأقليات الإسلامية في العالم"، المؤتمر السابع لوزراء الخارجية الإسلامي باستنبول من ١١ – ١٧ جماد الأول ١٣٩٦ الموافق ١٠ – ١٨ مايو ١٩٧٦، المؤتمر الإسـلامي – جـدة، وثيقـة IS/CM/DC.
- خالد بوقماز، "المركز الإسلامي الإفريقي في السودان"، الكويت: مجلة الوعي الإسلامي، العـدد ٢٦٨، ديسمبر ١٩٨٦.
- دليل المنظمات والمؤسسات الإسلامية في العالم، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ١٤١٣هـ.
- دون باشام، معمودية الروح القدس، ترجمة غ. فرج، القاهرة: مكتبة النسر للطباعة، ١٩٩٥.
- ديتر تسمرلنغ، النهايات: الهوس القيامي الألفي، ترجمة ميشيل ليكو، دمشق: قدمس للنشـر والتوزيـع، ١٩٩٩.

- رابطة العالم الإسلامي في ٢٥ عاما: ذو الحجة ١٣٨٢ــ ١٤٠٧ هــ / مايو ١٩٦٢- ١٩٧٨م: إنجازات وتطلعات، جدة: دار عكاظ للطباعة والنشر، د.ت.
- رفيق حبيب (دكتور)، حضارة الوسط: نحو أصولية جديدة (في فقه الحضـــارة العربيـــة الإســـلامية)، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١.
- رولاند بينتون، الكنيسة من البدء إلى القرن العشرين، ترجمة القس عبد النور ميخـــائيل، القـــاهرة: دار الثقافة المسيحية، د.ت.
- زاهر رياض (دكتور)، تاريخ إثيوبيا، القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٦٦.
- زينب عبد العزيز (دكتورة)، الفاتيكان والإسلام، سلسلة فضائح الحضارة الغربية ٢، القـــاهرة: القـــدس للنشر والإعلان، ٢٠٠١.
- سينسر ترمنجهام، الإسلام في شرق إفريقيا، ترجمة محمد عاطف النواوي، القـــاهرة: مكتبـــة الأنجلـــو المصرية، ١٩٧٣.
- ستيوارت سميث، الاستعمار الأمريكي في إفريقيا، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، القاهرة: دار الثقافة الجديـــدة، ١٩٧٧.
- سليمان فياض، أئمة الإسلام الأربعة، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٦.
- سيد عبد المجيد بكر، الأقليات المسلمة في إفريقيا، جزءان، دعوة الحق، مكة المكرمة: رابطـــة العـــالم الإسلامي، د.ت.
- سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣.
- سيرة إبن إسحاق، القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٨م ــ ١٣٩٨هــ.
- شاروبيم يعقوب (القمص)، شخصيات الكتاب المقدس، الجزء الثاني، العهد الجديد، القاهرة: دار القديـــس يوحنا الحبيب للنشر، ١٩٩٥.
- شكيب أرسلان (الأمير)، حاضر العالم الإسلامي، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٣٢.
- البابا شنودة الثالث (صاحب القداسة)، الكهنوت، الطبعة الخامسة، القاهرة: الكليـــة الإكليريكيـــة، ينـــاير ٢٠٠١.
- ـــــ ، لماذا نرفض المطهر..؟؟؟، الطبعة الثانية، القاهرة: مطبعة الكاتدرائية، مارس ١٩٩٧.
- ـــــ ، طبيعة المسيح، القاهرة: الكلية الأكليريكية للأقباط الأرثوذكس، الطبعة السادسة، ١٩٩٦.
ـــــــ، مرقس الرسول: ناظر الإله الإنجيلي ــ القديس والشهيد، الطبعة الرابعة، القاهرة: مطبعة الكرازة، أغسطس ١٩٨٧.
- ـــــ ، شريعة الزوجة الواحدة في المسيحية، الطبعة الثانيـــة، القـــاهرة: الكليـــة الإكليريكيـــة للأقبـــاط الأرثوذكس، ١٩٧٨.
- صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، القـاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٧.
- صلاح الدين الأيوبي، الإسلام والتمييز العنصري، بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٤.
- صموئيل مشرقي (القس)، الموسوعة اللاهوتية الكاشفة للتوحيد المزيف في بدعة "يسوع وحده"، القاهرة: أوتو برنت، ٢٠٠٠.
- طارق البشري (المستشار)، ومحمد عمارة (دكتور)، ومراد هوفمان (دكتور)، وآخرون، قارعة سبتمبر، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢.
- طلعت غنام (دكتور)، أضواء على التصوف: دراسة موضوعية، تحليل ونقد من وجهة النظر الإســـلامية والفكرية، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٩.
- عائشة عبد الرحمن، القرآن وقضايا الأمة الإسلامية، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٢.
- عامر النجار، الطرق الصوفية: نشأتها، نظمها، روادها، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٨.

- عباس محمود العقاد، الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبله، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتاب العربي، فبراير ١٩٦٩.
- عبد الجليل شلبي (دكتور)، معركة التبشير والإسلام: حركات التبشير والإسلام في آسيا وإفريقيا وأوروبا، القاهرة: مؤسسة الخليج العربي، ١٩٨٩.
- عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة: دراسة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم، جزءان، الكويت: دار القلم، ١٩٩٠.
- عبد الحميد الهاشمي (دكتور)، "التطور العلمي في ظلال الإسلام"، استراتيجية العالم الإسلامي، مجموعة المحاضرات الثقافية لوزارة الحج والأوقاف عام ١٣٩٠هـ، مكة المكرمة: وزارة الحج والأوقاف، ذو الحجة ١٣٩١هـ ـ يناير ١٩٧٢م.
- عبد الرحمن الرافعي، الثورة العرابية والاحتلال الانجليزي، الطبعة الثالثة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣.
- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ثلاثة أجزاء، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، الطبعة الثالثة، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٩.
- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: التبشير ـ الاستشراق ـ الاستعمار، دراسة وتحليل وتوجيه، سلسلة أعداء الإسلام، رقم ٣، دمشق ـ بيروت: دار القلم، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.
- عبد الرحمن زكي، الإسلام والمسلمون في شرق إفريقيا، القاهرة: مطبعة يوسف، د.ت.
- ـــــــ، الإسلام والمسلمون في غرب إفريقيا، القاهرة: مطبعة يوسف، د.ت.
- عبد الصبور مرزوق (دكتور)، الحركات المعادية للإسلام قديماً وحديثاً: العوامل التي تنحر في الكيان الإسلامي، مكة المكرمة: وزارة الحج والأوقاف، غرة المحرم ١٣٩٢هـ ـ فبراير ١٩٧٢.
- عبد العزيز كامل (دكتور)، الإسلام والتفرقة العنصرية، القاهرة: مركز مطبوعات اليونسكو، ١٩٧٠.
- عبد الفتاح مقلد الغنيمي (دكتور)، حركة المد الإسلامي في غربي إفريقيا، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٥.
- عبد الله سلوم السامرائي، علاقة القاديانية بالاستعمار، بغداد: منشورات وزارة الإعلام بالعراق، ١٩٨١.
- عبد الله عبد الرازق إبراهيم (دكتور)، المسلمون والاستعمار الأوروبي في إفريقيا، ١٣٩، القاهرة: عالم المعرفة، ١٩٨٩.
- ـــــــ، الإسلام والحضارة الإسلامية في نيجيريا، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٤.
- عبد الله محمود شحاته (دكتور)، أركان الإسلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨.
- عبد المسيح بسيط أبو الخير (القس)، شهود يهوه، من هم؟ كيف نشأوا ؟ ما هي عقائدهم؟ دراسة تحليلية لفكر وتاريخ عقائد شهود يهوه على مدى ١٢٥ سنة هي تاريخهم، القاهرة: توب أرت، ٢٠٠٠.
- عبد النبي حسن عبد الوهاب، حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام، سلسلة قضايا إسلامية، عدد ٥٧، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.
- عبد الواحد ذنون طه (دكتور)، الفتح والاستقرار العربي الإسلامي في شمال إفريقيا والأندلس، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد: دار الرشيد للنشر، ١٩٨٢.
- عبد الودود إبراهيم شلبي (دكتور)، الأصول الفكرية لحركة المهدي السوداني ودعوته، المكتبة الإفريقية، رقم٣، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨.
- عبده بدوي (دكتور)، مع حركة الإسلام في إفريقيا، القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، ١٩٧٠.
- عز الدين عمر موسى، "انتشار الإسلام في غرب إفريقيا حتى القرن السادس عشر الميلادي"، ندوة العلماء الأفارقة ومساهماتهم في الحضارة العربية الإسلامية بالخرطوم ٢٨- ٣٠ يوليو ١٩٨٣، بغداد: معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥.

- عزت شاكر (القس)، كنيسة بلا أسوار: المفهوم اللاهوتي للكنيسة، القاهرة: الكنيسة الإنجيليـــة بمصـــر القديمة، ٢٠٠٠.
- علاء طاهر (دكتور)، العالم الإسلامي في الاستراتيجيات العالمية المعاصرة، بيروت: مركز الدراســات العربي الأوروبي، ١٩٩٨.
- علال الفاسي، دفاع عن الشريعة، سلسلة الجهاد الأكبر، رقم ١، الرباط: مطابع الرسالة، فـــاتح أكتوبـــر ١٩٦٦.
- علي عبد الحليم محمود، السلفية ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، جدة: عكـــاظ للنشـــر والتوزيـــع، ١٩٨١.
- علي عبد العظيم، مشيخة الأزهر: منذ إنشائها حتى الآن، جزءان، القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطـابع الأميرية، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.
- علي مزروعي، قضايا فكرية: إفريقيا والإسلام والغرب، ترجمة صبحي قنصـــوة وآخـرون، سلسـلة دراسات إفريقية ٤، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الإفريقي، ١٩٩٨.
- عمر أحمد سعيد، "تزيين الورقات بين التاريخ والأدب (للشيخ عبد الله بن فوديو)"، دراســـات إفريقيـــة، المركز الإسلامي الإفريقي، الخرطوم، العدد الأول، رجب ١٤٠٥هـ- أبريل ١٩٨٥م.
- عمر سالم عمر بابكور (دكتور)، الإسلام والتحدي التنصيري في شرق إفريقيا، رسالة دكتوراة منشورة، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤١٧هـ.
- عمر عبد الرازق النقر (دكتور)، "دراسة أولية في أسانيد الشيخ عثمان بن فودي"، في: نـــدوة العلمـــاء الأفارقة ومساهماتهم في الحضارة العربية الإسلامية بالخرطوم ٢٨- ٣٠ يوليو ١٩٨٣، بغـــداد: معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥.
- عوض سمعان، الله في المسيحية، القاهرة: الكنيسة الإنجيلية، ١٩٩٣.
- غريس هالسل، يد الله: لماذا تضحي الولايات المتحدة بمصالحها من أجل إســـرائيل؟، ترجمـــة محمـــد السماك، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٠.
، النبوءة والسياسة: الإنجيليون العسكريون في الطريق إلى الحرب، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨.
- غريغوريوس (الأنبا)، الرسل الإثنا عشر، سلسلة الباحث التاريخية، القاهرة: لجنة النشر للثقافة القبطيـــة والأرثوذكسية، جزء أول، ١٩٩٤، وجزء ثاني، ١٩٩٥.
- ف. ب. ماير، حياة بولس، تعريب القمص مرقس داود، الطبعة الثالثة، القاهرة: مكتبة المحبة، ١٩٧٨.
- فتحي رضوان، الإسلام والمذاهب الحديثة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦.
- فتحي سعيد جورجي (المحامي)، تقديم متاؤس (نيافة الأنبا) "أسقف ورئيس دير السريان"، رحلة العائلـــة المقدسة في أرض مصر، القاهرة: دار نوبار للطباعة، ٢٠٠١.
- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ: وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، القـــاهرة: مركـــز الأهـــرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.
- ك. مادهو بانيكار، الوثنية والإسلام: تاريخ الإمبراطوريات الزنجية في غربي إفريقيا، ترجمة أحمد فؤاد بليبع، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥.
- كريج س. كيينر، لنتزوج ثانية: قضايا الطلاق والزواج، ترجمة بهيج يوســـف، القـــاهرة: دار الثقافـــة، ١٩٩٦.
- ماجدة علي صالح ربيع، "الدور السياسي للأزهر"، رسالة دكتوراه منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٠.
- مارمول كربخال، إفريقيا، الرباط، المغرب: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٨٤.
- ماهر يونان عبد الله، الطوائف المسيحية في مصر والعالم، القاهرة: المركز المصري للطباعة، ٢٠٠١.
- متى المسكين (الأب)، الروح القدس وعمله داخل النفس: عرض لأقوال الآباء النساك، القـــاهرة: ديـــر القديس أنبا مقار بوادي النطرون، ١٩٨٧.

ـــــــ ، الإيمان بالمسيح، الطبعة الثانية، وادي النطرون: دير القديس أنبا مقار، ١٩٧٨.
- مجاهد محمد محمود الصواف (دكتور)، "كيف انتشر الإسلام"، ندوة محاضرات، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، موسم حج ١٣٩٠هـ.
- مجموعة من المؤلفين، الأسقف في الكنيسة، القاهرة: منشورات النور، ١٩٨٤.
- محمد أبو زهرة (الإمام)، التكافل الاجتماعي في الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
، الدعوة إلى الإسلام: تاريخها في عهد النبي والصحابة والتابعين والعهود المتلاحقة وما يجب الآن، القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.
- ، محاضرات في النصرانية: تبحث في الأدوار التي مرت عليها عقائد النصارى وفي كتبهم وفي مجامعهم المقدسة وفرقهم، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦١.
- محمد أبي بكر عبد القادر الرازي (الإمام)، مختار الصحاح، رتبه محمود خاطر، القاهرة: دار الحديث، د. ت.
- محمد أحمد الحاج، "الشيخ عثمان بن فودي والحضارة العربية الإسلامية في الإقليم الشمالي لجمهورية نيجيريا الاتحادية"، ندوة العلماء الأفارقة ومساهماتهم في الحضارة العربية الإسلامية بالخرطوم ٢٨- ٣٠ يوليو ١٩٨٣، بغداد: معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥.
- محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق، القاهرة: دار الجهاد ـ دار الاعتصام، د.ت.
- ، منهاج الإسلام في الحكم، نقله إلى العربية منصور محمد ماضي، الطبعة الثالثة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٧.
- محمد أمان بن محمد الجامي "أستاذ الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة"، الإسلام في إفريقيا، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٦.
- محمد أمين جبر (السفير)، حول المرجعية القرآنية: تحديد المفاهيم، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢.
- محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، "المثل العليا في الإسلام"، المعين والزاد في الدعوة والإرشاد، جمع وتأليف سيد الأمين بن الحامي الحبكي الشنقيطي، مكة المكرمة: مؤسسة مكة للطباعة والإعلام، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.
- محمد البهي (دكتور)، الإسلام والرق، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٩.
- ، الإسلام فطرة الله، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، ١٩٧٦.
- محمد الخضر حسين، "شيخ الأزهر السابق"، الحرية في الإسلام، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٢.
- محمد العبودي، "مشاهداتي في إفريقيا"، ندوة محاضرات، مجلة رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، موسم حج ١٣٩٧هـ.
- محمد الغزالي، كفاح دين، الكويت: دار البيان، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م.
- محمد المبارك، الحج والتوعية الإسلامية، استراتيجية العالم الإسلامي، مكة المكرمة: وزارة الحج والأوقاف، ذو الحجة ١٣٩١هـ/ يناير ١٩٧٢م.
- محمد المبارك، نظام الإسلام: العقيدة والعبادة، جدة: دار الشروق، ١٩٧٧.
- محمد بهاء الدين عبد المنعم الغمري، "الحركة المهدية وإنعكاساتها على العلاقات المصرية السودانية"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية تجارة الإسماعيلية، جامعة قناة السويس، ١٩٩١.
- محمد جميل بن علي خياط، الجامعات الإسلامية: دراسة مسحية تحليلية تقييمية، الرياض: رابطة الجامعات الإسلامية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
- محمد خليل هراس، شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، د.ت.

- محمد زكي الدين محمد قاسم، الدعوة إلى الله: فقهاً ومنهجاً، جـزءان، القـاهرة: دار الصفـوة للنشـر والتوزيع، ١٩٩٣.
- ـــــ، الإسلام والفطرة: تأملات تكشف الترابط الوثيق بين الآيات القرآنية والآيات الكونية، القاهرة: دار الصفوة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣.
- محمد سيد طنطاوي، الفقه الميسر، جزء ٢، القاهرة: مكتبة الشروق، ٢٠٠٠.
- محمد شتا زيتون (دكتور)، "تأثير الأزهر في الخارج: بين الماضي والحاضر"، مجلة الأزهر، القـاهرة، مجمع البحوث الإسلامية، الجزء التاسع، السنة الخامسة والخمسون، يونيو ١٩٨٣.
- محمد عبد الرحمن بيصار (دكتور)، "أبناء الأقليات الإسلامية المغتربة وواجب العالم الإسلامي نحوهم"، منار الإسلام، مجلة شهرية، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف، أبو ظبي، دولة الإمارات العربية، العدد الثالث، ربيع أول ١٣٩٦هـ ـ مارس ١٩٧٦.
- محمد عبد الغني الاشقر (دكتور)، تجار التوابل في مصر: في العصر المملوكي، سلسلة تاريخ المصريين ١٣٧، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٩.
- محمد عبد الله دراز (دكتور)، دستور الأخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القـرآن، تعريب وتحقيق دكتور عبد الصبور شاهين، الكويت: دار البحوث العلميـة، بـيروت: مؤسسـة الرسالة، ١٩٧٣م.
- ، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، د. ن.، ١٣٨٩هـ ــ ١٩٦٩م.
- محمد عبده (الإمام الشيخ)، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علـي صبيح وأولاده، ١٩٥٤م ـ ١٣٧٣هـ.
- محمد عزت إسماعيل الطهطاوي، النصرانية والإسلام: عالمية الإسلام ودوامة إلى قيام الساعة، القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٧.
- محمد علي الصابوني، تفسير الأحكام، القاهرة: دار الكتب العالمية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- محمد عمارة (دكتور)، الإسلام والآخر: من يعترف بمن؟ .. ومن ينكر من ؟، القاهرة: مكتبة الشـروق، ٢٠٠١.
- محمد فؤاد شكري (دكتور)، السنوسية دين ودولة، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٨.
- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، القاهرة: دار الكتب المصرية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٤٥.
- محمد متولي الشعراوي (فضيلة الشيخ)، زوجات النبي: وآل البيت، القاهرة: مكتبة التراث الإسـلامي، يونيو ٢٠٠١.
- محمد مجدي مرجان، الله واحد أم ثالوث، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٢.
- محمد محمود الصواف، المخططات الاستعمارية لمكافحة الإسلام، السعودية، الدمـام: دار الإصـلاح، ١٩٧٩.
- ـــــ، رحلاتي إلى الديار الإسلامية، القسم الأول: إفريقيا المسلمة، جدة، الدمام: الدار السـعودية للنشـر والتوزيع، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.
- محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧.
- محمود فؤاد جاد الله، الزكاة في الإسلام: وعلاقتها بالضرائب الحديثة، القاهرة: مطابع الناشر العربـي، ١٩٨٠.
- مراد هوفمان، الإسلام في الألفية الثالثة: ديانة في صعود، القاهرة: مكتبة الشروق، ٢٠٠١.
- مصطفى العالم، "مشاهداتي عن الدعوة الإسلامية في إفريقيا"، ندوة المحاضرات، مكة المكرمة: مجلـة رابطة العالم الإسلامي، موسم حج ١٣٩٠هـ، ١٥ نوفمبر ١٣٩٠هـ.
- مصطفى حلمي (دكتور)، الإسلام والأديان: دراسة مقارنة، الإسكندرية: دار الدعـوة للطبـع والنشـر والتوزيع، ١٩٩٠.

- منى أبو الفضل (دكتورة)، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٢.
- موريس بوكاي (دكتور)، التوراة والإنجيل والقرآن الكريم: بمقياس العلم الحديث، ترجمة علي الجوهري، القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٩٩.
- موريس تاوضوروس (دكتور)، "الأفخارستيا وفاعلياتها الروحية عند القديس كيرلس الإسكندري". في: كلمات حول الأفخارستيا، القاهرة: بيت التكريس لخدمة الكرازة، ديسمبر ١٩٩٨.
- موسوعة العالم الإسلامي، ثلاثة أجزاء، الكويت: ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
- ميشال لولون (الأب)، الكنيسة الكاثوليكية والإسلام، ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي وعادل بن محمد عزيز الحبابي، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧.
- ناريمان عبد الكريم أحمد (دكتور)، معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية، سلسلة تاريخ المصريين ٩٠، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦.
- ناشد حنا، الإيمان بالمسيح هل هو معقول؟، القاهرة: لوجوس برنت سنتر، الطبعة الثانية، ١٩٧٨.
- نصحي عبد الشهيد (دكتور)، "الإفخارستيا وملكوت الله"، في كلمات حول الأفخارستيا، القاهرة: بيت التكريس لخدمة الكرازة، ديسمبر ١٩٩٨.
- نظمي لوقا، أنا والإسلام، القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٧٧.
- هاني ماهر (دكتور)، دراسات تفسيرية في سفر الرؤيا، القاهرة: دار الطباعة القومية بالفجالة، ١٩٩٢.
- هبة رءوف عزت، "المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية"، رسالة ماجستير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٢.
- وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني المسكوني (ترجمة)، الفصل الأول، القسم الثاني، القاهرة: المكتبة الكاثوليكية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠.
- وزارة الأوقاف، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة: قسم العبادات، جزءان، القاهرة: الإدارة العامة لبحوث الدعوة، ١٩٩٨.
- يوسف القرضاوي (دكتور)، في فقه الأقليات المسلمة: حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١.
- ــــــ، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٠.
- ــــــ، الخصائص العامة للإسلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨١.
- يوسف رياض، المعمودية المسيحية، القاهرة: مطبعة كنيسة الأخوة، ١٩٩٤.

المراجع الأجنبية

- A. A. Akrong, "Theology from The African Perspective", in AACC Bulletin, All Africa Conference of Churches, Nairobi, Vol. XII, No. 1, N.D.
- Abdelsayed, Fr. Gabriel, "Islam & State in Mediterranean Africa", Africa Report, March- April, 1976.
- Africa and The United States: Images and Realities, Final Report, 8th National Conference U.S. National Commission for UNESCO, Boston, 22-26 October, 1961.
- Africa South of the Sahara, 1975, London: Europe Publications Inc., 1975.
- African Encyclopedia, London: Oxford University Press, 1974.
- Albrecht, Paul, The Churches & Rapid Social Change, London, S.M.C. Press, 1961.
- Al-Farouqi, Isma'il Ragi, Christian Ethics: A Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas, Montreal: McGill University Press, 1967.
- Allen, J.D. (commentary), The Evangelicals: An Illustrated History, Exter, U.K.: Paternoster Press, 1989.
- Al-Naqar, Omar, The Pilgrimage Tradition in West Africa: A Historical Study with Special Reference to the nineteenth Century. Khartoum: Khartoum University Press, 1972.
- Amiji, Hatim M., "The Asian Communities", in James Kritzeck, and W. H. Lewis,(eds.), Islam in Africa, New York, Van Nostrand- Renhold Co., 1969.
- Anderson, Harold G., M.D., "The Changing Pattern of Medical Missions Occasional Bulletin", New York: Missionary Research Library, Vol. V., No. 11, October 12, 1954.
- Banks, Arthur S., (ed.,), Political Handbook of the World, New York: CSA Publications, State Univ. of New York, 1990.
- Barrett, David B., Schism and Renewal in Africa: An Analytical of Six Thousand Contemporary Religious Movements, Nairobi: Oxford Uni. Press, 1969.
- Beetham, T.A., Christianity, The New Africa, London: Pall Mall, 1967.
- Bouffard, Andrien, Propagation of The Faith, New York: Society of The Propagation of The Faith, 1958.
- Busia, K.A., Africa in Transition, Geneva: Project Papers, 1954.
- Cardaire, Marcel, L'Islam et le Terroir Africain, Etudes Soudaniennes II, Soudan: Institut français d'Afrique Noir (IFAN), 1954.
- Carpenter, George W., "Whose Congo?", International Review of Missions, July 1961.
- Castels, Manuel, The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. 3: End of Millennium, Oxford: Blackwell, 1998, and Vol. II: The Power of Identity, Oxford: Blackwell, 1997.
- Clarke, Peter B., West Africa and Christianity: A Study of Religious Development from the 15th to the 20th Century, London: Edward Arnold Ltd., 1986.
- Considine, John J., Africa: World of New Men, New York: Dodd, Mead & Co., 1955.
- Constantin, François, et Coulon, Christian, "Le Développement des Relations entre l'Afrique Noire et le Monde Arabe en 1972", Année Africaine, Paris, Pédone, 1973.
- Cooley, John K., Baal, Christ & Mohammed: Religion and Revolution in North Africa, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1967.
- Cornevin, Robert, Histoire de L'Afrique, Tome 1: Des Origines au XVI Siècle, Paris: Payot, 1962.
- Cosidine, John J., Africa: World of New Men, New York: Dodd, Mead & Co., 1955.
- Coulon, Christian, Le Marabout et le Prince : Islam et Pouvoir au Sénégal, Paris: A Pédone, 1981.
- Coupland, R., East Africa & Its Invaders, London: Charendon Press, 1956.
- Cuoq, Joseph M., Les Musulmans en Afrique, Paris: G.P. Maison Neuve et Larose, 1975.

- Damman, Ernest, Les Religions de l'Afrique, (Trans. From German by L. Jospin) Paris: Payot, 1978.
- Davidson, B., The African Past, Harmondworth: Penguin Books, 1964.
- Montesquieu, Baron De, De L'esprit des Lois, Troisième Partie, Livre XV, 5, Œuvres Complètes, Paris: Aux Editions du Seuil, 1964.
- De Vries, Hent, Philosophy and the Turn to Religion, Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1999.
- Deloiganette, R., Chapter on Faidherbe, in André Julien (édit.,), Les Techniciens de la Colonisation, Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- Dia, Mamadou, Islam Sociétés Africaines Et Culture Industrielle, Dakar, Abidjan: Les Nouvelles Editions Africaines, 1975.
- Dougall, J.W.C., "African Separatist Churches", International Review of Missions, Vol. 45, 1956.
- Du Bois, Victor D., "Recent Trends in French- Speaking West Africa", Africa Report, Vol.8, No. 3, March 1963.
- El-Bekri, Description de l'Afrique Septentrionale (1068 – 9), Arabic Text with French translation by Salve, Paris, 1895, N.R. de Slave, Algiers, 1913.
- Elwell – Sutton, L. P., "Sufism & Pseudo- Sufism", in Denis Mac Eoin & Ahmed Al Shahi (eds.), Islam in the Modern World, London & Canberra, Croom Helm, 1983.
- Fall, Mar, Orientation de la Recherche sur L' Islam en Afrique Noire, (1979 – 1982), Travaux et Documents No. 10, Université De Bordeaux I, Centre D'Etude D'Afrique Noire, Institut D'études Politique de Bordeaux, 1986.
- Favord, C.H., Le Poids de l'Afrique, Paris, 1958.
- Ferkiss, Victo C., Africa's Search for Identity, New York: Braziller, 1966.
- Gellner, Ernest, Muslim Society, Cambridge Studies, in Social Anthropology, Cambridge, London: Cambridge University Press, 1984.
- Gibbons, H.A., The New Map of Africa, New York: The Century Co., New York, 1916.
- Gordon, April A., Transforming Capitalism & Patriarchy: Gender & Development in Africa, Colorado: Lynne Rienner, 1996.
- Gragg, Kenneth, Jesus and the Muslim, Oxford: One World Pub., 1999.
- ___, Muhammad and The Christian, Oxford: One World Pub., 1999.
- ___, "Africa: The Challenge of Islam", The Christian Century, Vol. LXXIX, No. 6, Feb. 7, 1962.
- Groves, Charles Pelham, The Planting of Christianity in Africa, 4Vols., London: Lutterworth Press, 1948.
- Hampaté Ba, Ahmadou, 'Animisme en Savane Africaine", in : Rencontres Internationales de Bouaké, Les Religions Africaines Traditionnelles, Paris: Editions du Seuil, 1965.
- Hastings, Adrian, Chruch & Mission in Modern Africa, London: Burns & Oates, 1967.
- Hastings, James (ed.,), African Christianity, Vol. III, Edinburg, 1906.
- Hebga, Meinard P., Emancipation d'Eglises sous Tutelle: Essai sur l'Ere Post-Missionnaire, Collection Culture et Religion, Paris: Présence Africaine, 1976.
- Hesselgrave, David J., Communicating Christ Cross- Culturally: An Introduction to Missionary Communication, Michigan: Zondervan Publishing House, 1991.
- Himmecheber, Hans, "Le System de La Religion des Dans", in Rencontres Internationales de Bouaké, Les Religions Africaines Traditionnelles, Paris: Editions du Seuil, 1965.
- Hiskett, Mervyn, The Course of Islam in Africa, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
- Hobbes, Thomas, Leviathan, Oakeshott (ed.), New York: Collier Books, 1962.
- Hodgkin, Thomas, Nationalism in Colonial Africa, New York: New York University Press, 1957.
- Hoffman, Valerie, "The Christian Approach to The Muslim Woman and Family", in Don M. McCurry (ed.), The Gospel and Islam: A Compendium, USA, Missions Advanced Research and Communication Center, 1979.

- Holas, B., Le Séparatisme Religieux en Afrique Noire, Paris: P.U.F., 1965.
- Holt, P. M., & others (eds.), The Cambridge History of Islam, Vol. 2: The Further Islamic Lands, Islamic Society and Civilization, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Idowu, E. Bolaji, African Traditional Religion: A Definition, London: SCM Press Ltd., 1977.
- Ige, Bola, "Christianity & African Faiths & Beliefs", The Student World, Vol. LI, No. 4, fourth Quarter, 1958.
- Isaac, Ephraim, Genesis, Judaism, and the Soul of Ham, in John Ralph Willis(ed.), Slaves & Slavery in Muslim Africa, Vol. I, Islam and the Ideology of Enslavement, London, N.J.: Franc Cass & Co. Ltd., 1985.
- Jaffe, Hosea, A History of Africa, London: Zed Books Ltd., 1985.
- Jardin, Douglas, The Mad Mullah of Somali land, London: Herbert Jenkins, 1923.
- Kaba, Lansine, "Islam's Advance in Tropical Africa", Africa Report, March-April, 1976.
- Karefa – Smart, John & Rena, The Halting Kingdom, New York: Friendship Press, 1963.
- Karrar, Ali S., The Sufi Brotherhood in The Sudan, London: C. Hurst & Co., 1992.
- Keane, A.H., Africa, Vol.1, 2nd Edition, London: Edward Stanford, 1907.
- Kese- Amankwaa, B., Indigenous Religions and Culture, Legon, Ghana: Baafuor Educational Enterprises Ltd., 1980.
- Ki- Zerbo, J., Le Monde Africain Noir: Histoire et Civilisation, Paris : Hatier, 1963.
- Kimble, George, Tropical Africa, Vol. II, Society and Polity, New York: The Twentieth Century Fund, 1960.
- Langer, William L. (compiled and ed.,), An Encyclopedia of World History, Fifth edition, Boston: Houghton Mifflin Co., 1972.
- L'Organisation Commune pour la Création des Centres Culturels Islamiques, Tripoli: Dar Iqra, N. D.
- Latourette, K. S., The First Five Centuries, New York & London: Harper, 1937, Vol. V, 1943.
- Lubeck, Paul M., "Islamic Protest Under Semi- Industrial Capitalism:Yan Tatsine Explained", in J.D.Y.Peel, and Charles C. Stuart (eds.), Popular Islam: South of The Sahara, Manchester: Manchester University Press, 1985.
- March, Arthur W., Directory of Protestant Medical Missions Occasional Bulletin, Vol. X, No. 3, April 14, 1959.
- Martin, B.G., Muslim Brotherhood in the 19th Century Africa, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Martin, Marie-Louise, "Kimbanguism: A Prophet and His Church", in David J. Hesselgrave (ed.), Dynamic Religious Movements: Case Studies of Rapidly Growing Religious Movements Around The World, Michigan: Baker Book House, 1978.
- Mbiti, John S., Introduction to African Religion, London, Ibadan, Nairobi, Lusaka: Heinemann, 1977.
- ——, African Religions & Philosophy, New york, Praeger, 1970.
- ——, Concepts of God in Africa, London: S.P.C.K., 1970.
- Megahed, Horeya T., "The Empires of Western Sudan: A Political Analysis", Journal of African Studies, Institute of Research and African Studies, Cairo Uni., No. 1, 1972.
- —, "Mali in Transition: A Study of Continuity & Innovation in Nation- Building", Ph.D. Dissertation, Indiana University, Oct. 1965.
- Encarta 99, Encyclopedia, Microsoft Corporation, Deluxe Edition & Electronic, Almawrid, 1993- 1998.
- Monteil, V., L'Islam Noir, 3rd ed., Paris, Le Seuil, 1981.
- Muga, Erasto, African Response To Western Christian Religion: A Socilogical Analysis of African Separtist Religious And Political Movements In East Africa, Kampala, Nairobi: East African Literature Bureau, 1975.

- Musk, Bill A., "Popular Islam: The Hunger of The Heart", in Don M. McCurry(ed.), The Gospel and Islam: A Compendium, USA, Missions Advanced Research and Communication Center, 1979.
- Niane, D.T., Soundjata, Paris : Présence Africaine, 1960.
- Nida, Eugene A., & Smalley, William, Introducing Animism, New York: Friendship Press, 1959.
- Nimtz Jr., August H., Islam and Politics in East Africa: The Sufi Order in Tanzania, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.
- Nyang, Sulayman S., Islam, Christianity & African Identity, London: Brothleboro, Vermont, Amana Books, Inc., 1984.
- O'Sullivan. Jack, "the Pope & the African Revolution", New African, August, 1985.
- O' Brien, D. B. C., and Coule, C. (eds.), Charisma and Brotherhood in African Islam, Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Okullu, Henry, "The Contribution of African Christian Churches to the Independence of African States", in Christian and Islamic Contribution Towards Establishing Independent States in Africa South of The Sahara, Papers and Proceedings of The African Colloquium Bonn- Bap Godesperg, 2- 4 May 1970.
- Oloyede, Is-haq Olanrewaju, Comparison & Content in the Concepts of God in African Traditional Religion, Christianity & Islam, in Bulletin on Islam & Christian – Muslim Relations in Africa, Birmingham, Vol. 4, April 1986.
- Oosthuizen, G.C., Post Christianity in Africa: A Theological & Anthropological Study, London: C. Hurst & Co. 1968.
- Organization of The Islamic Conference, Jeddah: Marwa Advertising, N.D.
- Ottenberg, Simon & Phoebe, Cultures and Societies of Africa, New York: Random House, 1961.
- Pankhurst. Sylvia E., Ex-Italian Somali Land, London: Watts & Co., 1951.
- Parrinder, E.G., African Traditional Religion, 3rd ed., London: Scheldon Press, 1974.
- ——, Religion in Africa, Harmondworth: Penguin Books, 1969.
- ——, Witchcraft: European and African, London: Faber, 1963.
- Parrinder, Geoffrey, "The Religions of Africa", in Africa South of the Sahara, 1988.
- Parry, J. H., The Establishment of The European Hegemony: 1415- 1715, New York and Evanston: Harper & Row Publishers, 1961.
- Patterson, Charles J., "Pressures on the Churches in Nigeria", Africa Report, March- April, 1976.
- Quaranta, Baron, Italy' s Foreign and Colonial Policy of Senator Tomnaso Tittoni, to the Italian Chamber of Deputies, Translation Smith Eider, London, 1914.
- Radin, Paul, Monotheism Among Primitive Peoples, London: Allen & Unwin, 1924.
- Reyburn, William D., "the Spiritual, the Material & the Western Reaction in Africa", Practical Anthropology, Vol. 6, No. 2, March – April, 1959.
- Ross, Emory, African Heritage, New York: Friendship Press, 1952.
- Rycroft, W. S., & Clemmer, M. M., A Factual Study of Sub- Saharan Africa, New York: Commission on Ecumenical Mission on Relations, Office of Research, The United Presbyterian Church in The U.S.A., 1962.
- Sanders, R., "The Hamitic Hypothesis: Its Origins & Functions in Time Perspectives", The Journal of African History, X, 4, 1969.
- Shorter, Aylword, African Christian Theology: Adaptation or Incarnation?, London: Geoffrey Chapman, 1977.
- Silberman, Leo, "The Challenge of Islam in Africa", The Christian Century, Vol. 76, No. 12, March 25, 1959.
- Smith, E.W. (ed.), African Ideas of God, Oxford: Clarendon Press, 1959.
- St. Augustine, The City of God, Marcus Dods (trans. and ed.), New York: Hafner Publishing Co., 1948.

- Steyne, Phillip M., "The African Zionist Movement", in David J. Hesselgrave(ed.), Dynamic Religious Movements: Case Studies of Rapidly Growing Religious Movements Around The World, Michigan: Baker Book House, 1978.
- Sundkler, S.G.M., Bantu Prophets in South Africa, London: Oxford Univ. Press, 1961.
- Taylor, C.F.J.V., A Glimpse of World Missions, Chicago: Moody Press, 1960.
- ___, The Growth of the church in Buganda, London: S.M.C. Press, 1959.
- Tayob, Abdulkader, Islam in South Africa, Gainesville, Florida: University Press of Florida, 1999.
- Thomas, Louis-Vincent, & Luneau, René, La Terre Africaine et ses Religions, Paris: Librairie Larousse, 1975.
- Trimingham, J.S., "The Phases of Islamic Expansion & Islamic culture Zones in Africa", in I.M. Lewis, Islam in Tropical Africa, Bloomington & London: International African Institute & Judiowa University Press, 1980.
- ___, The Influence of Islam upon Africa, London: Longmans, 1968.
- ___, A History of Islam In West Africa, London: Oxford Univ., Press, 1962.
- ___, Islam in West Africa, London: Oxford at The Clarendon Press, 1959.
- _, The Christian Church & Islam in West Africa, London: SCM Press Ltd., 1955.
- Tshishiku, Tshibangu, "Acceptance & Change of Christianity or the Impact of Christianity in Africa", in Christian and Islamic Contribution Towards Establishing Independent States in Africa South of The Sahara, Papers and Proceedings of The African Colloquium Bonn- Bap Godesperg, 2- 4 May 1970.
- Turner, H.W., Religious Innovation in Africa: Collected Essays on New Religious Movements, Boston: G.K. Hall & Co., 1979.
- ___, African Independent Church, 2 vols, Oxford: Clarendon Press, 1967, vol. 2.
- _, "Bibliography of Modern African Religious Movements" Supplement I, Journal of Religion in Africa I/3, 1965, & Supplement of Religion in Africa, III/3.
- ___, "Religious Movements in Primal (or Tribal) Societies", in AACC Bulletin, All Africa Conference of Churches, Nairobi, Vol. XII, No. 1, N.D.
- Westermann, D., Africa & Christianity, London: Oxford University Press, 1937.
- White, John, Black Leadership in America, 1895 - 1968, London & New York: Longman, 1985.
- Wickam, E. R., Church & People in an Industrial City, London: Lutterworth, 1960.
- Willoughby, W. C., Race Problems in the New Africa, Oxford Univ., 1923.
- Wilfred, Cantwell, Islam in Modern History, Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1957.
- ___, knowing the African, London: Lutterworth Press, 1946.
- World Christian Handbook 1962, London: World Dominion Press, Ltd., 1962.
- Zolberg, Aristide R., One – Party Government in the Ivory Coast, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1964.

محتويات الكتاب

الصفحة

رقم الايداع ٢٠٠٢/٨٦٣٧

دار الطباعة الحديثة

٧ كنيسة الأرمن – أول شارع الجيش – العتبة

تليفون : ٥٩٠٨٣١٨ فاكس : ٥٨٩٣٠٦٥

المؤلف

دكتورة حورية توفيق مجاهد

★ أستاذ ورئيس قسم العلوم السياسية سابقاً ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة.

★ دكتوراه الفلسفة Ph.D في العلوم السياسية ـ جامعة إنديانا بالولايات المتحدة الأمريكية.

★ لها العديد من المؤلفات الرائدة أهمها: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، والاستعمار كظاهرة عالمية: حول الاستعمار والإمبريالية والتبعية، ونظام الحزب الواحد في أفريقيا: بين النظرية والتطبيق وغيرها من المؤلفات والأبحاث التي تمثل إضافات رائدة للمكتبة العربية يتميز بها الإنتاج العلمي للمؤلفة.

★ أول من تخصص في مصر أكاديميا في الدراسات السياسية الأفريقية على مستوى الماجستير والدكتوراه، وزارت العديد من الدول الأفريقية، وقامت بدراسة ميدانية لمدة ستة أشهر متواصلة في غرب أفريقيا، وقد حرصت دائماً على الجمع بين النظرية والتطبيق. واستطاعت أن تؤسس مدرسة فكرية متميزة في العلوم السياسية في مجال الفكر السياسي والنظم الأفريقية تخرج فيها العشرات خاصة من أعضاء هيئة التدريس.

هذا الكتاب..

يقدم خبرة سنوات طوال من البحث والإعداد، مما يجعله عملا غير مسبوق يضم في الواقع عدة مؤلفات تمثل منظومة متكاملة لدراسة الحالة الدينية في قارة الإسلام: أفريقيا؛ وذلك سعياً للإجابة عن تساؤلات لا تزال مطروحة حول آليات وعوامل الانتشار المتميز للإسلام في أفريقيا في ظل التفاعل مع الديانة التقليدية الموروثة والمسيحية كديانة عالمية؛ وذلك من خلال فرضية أساسية مفادها أن "الإسلام ينتشر بقوة دفع ذاتية يكرّسها واقع المسيحية والديانة التقليدية".

وفضلاً عن التحليل العلمي الرصين لأبعاد الديانة التقليدية الأفريقية والتي تبدو في النهاية أقرب إلى الفطرة، واستجلاء حقائق العقيدة والشريعة المسيحية من مصادرها وضمن سياق تطورها من الأورو ـ مسيحية المدعومة بجهود التبشير والاستعمار القديم والجديد، إلى المسيحية الإفريقية المتمثلة في الآلاف من الكنائس المستقلة الإفريقية، يبرهن هذا السفر على حقيقة أن عوامل الجذب ف[illegible] تكمن في الدين نفسه، فيما تقدمه أسسه وشرائعه، علاوة على وسائل الدعوة إليه.

في ضوء هدف أساسي هو التعرف على الذات وعلى الآخر على أساس موضوعي، يتن[illegible] في إنجاز سبّاق ـ موضوعاً أصبح يطرح نفسه بشدة في دراسات العلوم الاجتماعية عام[illegible] السياسية خاصة، ضمن تطور اتجاه ما بعد الحداثة، وتصاعد الاهتمام بالظاهرة الدينية في إ[illegible] تكاملية للعلوم الاجتماعية، واعتبار المتغير الثقافي متغيراً أصيلاً في مطلع القرن الحادي وال[illegible]

وهكذا يأتي الكتاب نتاج تخصص أصيل في الدراسات الأفريقية، وتعمق في الفكر السياس[illegible] الأديان، متميزا بتحليل عميق وتوثيق دقيق وموضوعية علمية؛ ليمثل إضافة هامة للمكتبة ال[illegible] في مجال الأديان من منظور العلوم الاجتماعية، فيما يجد القارئ المتخصص وغير المتخص[illegible] بحاجة لمراجعته أكثر من مرة.

الناشر...



مكتبة الأنجلو المصرية